



Raíces que curan: Saberes de la medicina ancestral en el Resguardo Indígena del Gran Cumbal

Investigación Curatorial



**Sonia Johanna Valenzuela
Chiran**

Código: 201438587

**Trabajo de grado para optar
por el título de Licenciada en
Historia**

**Modalidad: Investigación
Curatorial**

**Directora: Mg. Gloria Marcela
Criollo Sánchez**

Mi más profundo agradecimiento al motor principal de mi vida: mis padres, Tulio Valenzuela y Rosa Ana Chiran, por su amor incondicional, su apoyo constante y por ser la raíz firme que sostiene cada uno de mis pasos. A mis hermanos y hermanas, por el ánimo sincero y por acompañarme siempre con su presencia atenta, y a mis sobrinos, luz y fuente permanente de inspiración.

Expreso mi gratitud a mis cuñadas y cuñados, así como a mis tíos y tías, por los consejos que me han brindado y que atesoro en mi corazón. Un reconocimiento especial a los espíritus mayores que guían mi caminar, en especial a mi tío Alfredo, cuya memoria y sabiduría siguen acompañándome.

A Luis F., por su apoyo emocional y sentimental, y a mis amigos y amigas, por su compañía, comprensión y palabras de aliento a lo largo de este proceso.

Agradezco de manera muy especial a la profesora Gloria Marcela Criollo Sánchez, directora de mi trabajo de grado, por su orientación, su conocimiento y el valioso acompañamiento que me brindó durante el desarrollo de esta investigación.

Finalmente, expreso mi gratitud a mi comunidad, a los taitas, mamás, mayores, mayores, sabedores y médicos tradicionales, por compartir con generosidad los conocimientos del territorio, sin los cuales este trabajo no habría sido posible.

PRIMERA PARTE



Iniciar el recorrido

La medicina ancestral como horizonte curatorial

Pág. 1 - 2

Donde nace el saber

Territorios de memoria y sanación

Pág. 3 - 4

Génesis del resguardo indígena del Gran Cumbal

Pág. 5 - 7

Las manos de la montaña

Saberes que curan y dan vida

Pág. 8 - 12

SEGUNDA PARTE

Los caminos del remedio

Saberes, plantas y espiritualidad en el Gran Cumbal

Pág. 13

Prácticas rituales y epistemologías del cuidado en el resguardo indígena del Gran Cumbal

Pág. 14 - 15

Voces de la sanación

Testimonios y memorias vivas del remedio

Pág. 16 - 45

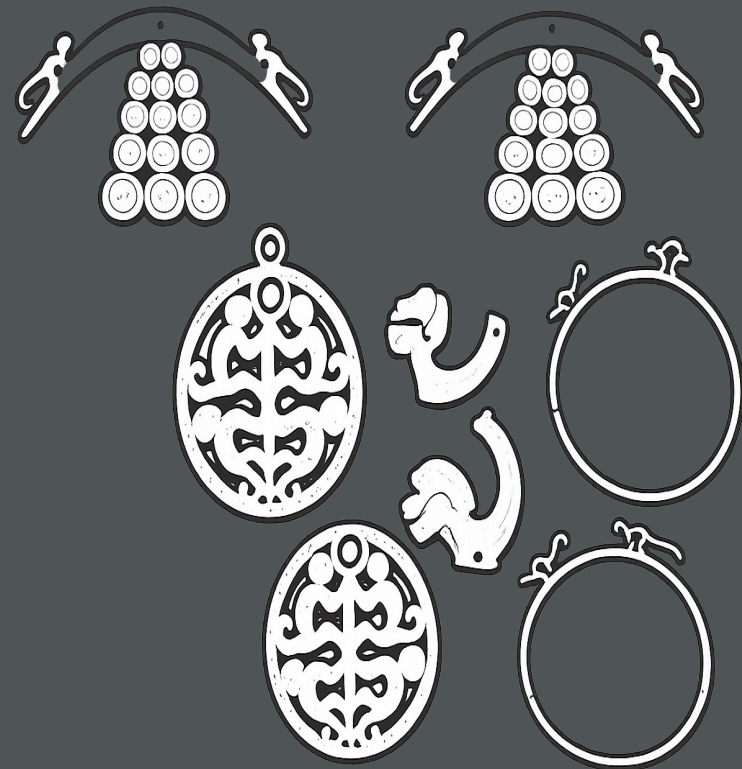
Aprender a curar

Transmisión del conocimiento

Pág. 46 - 51

La medicina del territorio como patrimonio vivo

Pág. 52 - 54



TERCERA PARTE



Horizontes pedagógicos del conocimiento ancestral

Pág. 55 - 56

Competencias y contenidos de enseñanza

Pág. 57

Metodología y recursos

Pág. 58

Fases y actividades

Pág. 59 - 63

Evaluación

Pág. 64 - 65

Conclusiones

Pág. 66 - 68

Referencias

Pág. 69 - 75

Bibliografía

Pág. 76 - 79

Lista de imágenes

Pág. 80 - 83



Primera Parte

INICIAR EL RECORRIDO

La medicina ancestral como horizonte curatorial

La medicina ancestral del resguardo indígena del Gran Cumbal constituye una de las expresiones más profundas de resistencia cultural y de continuidad histórica del pueblo Pasto. Desde tiempos prehispánicos, este territorio ubicado en el actual departamento de Nariño ha sido un espacio de interrelación entre cuerpos, espiritualidades y ecosistemas, donde el conocimiento sobre las plantas, las enfermedades y los rituales de sanación conforma un sistema integral de vida. En este entorno, la medicina ancestral no se concibe únicamente como práctica terapéutica, sino como una forma de conocimiento que articula la memoria, la identidad y la autonomía del pueblo indígena.

El presente documento forma parte de una investigación curatorial orientada a explorar, documentar y visibilizar la manera en que la comunidad del Gran Cumbal ha preservado, reinterpretado y transmitido sus saberes medicinales frente a los procesos de colonización cultural y religiosa.

La llegada de los españoles y la imposición del cristianismo alteraron profundamente los sistemas simbólicos de los Pastos, desacreditando los rituales y prácticas curativas que fueron catalogadas como “idolátricas” o “paganas”. No obstante, la comunidad encontró estrategias de resistencia simbólica: la resignificación de las festividades cristianas, la práctica ritual en espacios domésticos como la tulpá (fogón central del hogar) o la chagra (huerto familiar), y la preservación de saberes a través de la oralidad y el linaje

familiar.

La persistencia de estas prácticas puede entenderse como una forma de memoria viva, donde la transmisión intergeneracional se mantiene activa en la palabra de los taitas, sabedores y médicos ancestrales. Estas figuras, invisibilizadas durante siglos por los discursos coloniales y biomédicos, son guardianes de un conocimiento que entrelaza cuerpo, mente, espíritu y territorio. Tal como expresa la lideresa juvenil Tatiana Alpala: “la medicina ancestral ha permitido conectar con mis ancestros; soy Pasto y mantengo vivo su legado a través de sus prácticas curativas”¹. Este acto simbólico condensa la continuidad del vínculo entre vida, tierra y espiritualidad, y evidencia cómo la práctica médica ancestral es, a su vez, una práctica política y de soberanía cultural dentro de un tiempo cíclico propio de las comunidades indígenas².

Así, la recuperación territorial es un eje fundamental de este proceso. Para los Pastos, la tierra no es un recurso, sino una entidad viva que alberga la memoria y posibilita la sanación. La chagra, como espacio de cultivo y conocimiento, es también el escenario donde se materializa la relación entre identidad y salud: “recuperar la tierra es recuperarlo todo”³ expresan los sabedores del Gran Cumbal. La defensa del territorio y el fortalecimiento de la medicina ancestral se constituyen así en procesos complementarios de reafirmación étnica, sostenidos por una cosmovisión que concibe la salud como equilibrio entre las dimensiones física, espiritual y ambiental.



Desde esta perspectiva, la presente investigación tiene como objetivo general visibilizar, desde un enfoque histórico-curatorial, los saberes, y prácticas asociadas a la medicina ancestral del resguardo indígena del Gran Cumbal, destacando su vínculo con el territorio y los procesos contemporáneos de revitalización cultural. Para ello, el estudio adopta una metodología inspirada en los principios de la Historia Pública⁴ y la Historia Oral⁵, reconociendo el valor de la memoria colectiva, las narraciones personales y los objetos rituales como fuentes primarias que articulan pasado y presente⁶.

La estructura de la investigación se organiza en tres ejes, que además, corresponderían a los objetivos específicos del estudio, a saber:

El primero, ofrece una aproximación histórica al pueblo Pasto y al proceso de configuración del resguardo indígena del Gran Cumbal, reconociendo en su territorio un espacio de memoria, identidad y continuidad cultural. A partir de este contexto, se introducen las prácticas de cuidado y los saberes ancestrales que articulan la vida comunitaria, entendidos como expresiones de equilibrio entre cuerpo, naturaleza y espiritualidad.

El segundo, explora las prácticas y conocimientos que conforman la medicina ancestral del Gran

Cumbal, desde el uso ritual y terapéutico de las plantas hasta los procesos de aprendizaje y transmisión del conocimiento ancestral. Se busca visibilizar la relación íntima entre quienes curan, los elementos naturales y los espíritus del territorio, comprendiendo la sanación como un acto profundamente relacional.

El tercero, orienta la mirada hacia las posibilidades pedagógicas que emergen de la medicina ancestral como práctica viva y comunitaria. Se plantea una reflexión sobre los modos en que los saberes ancestrales pueden ser transmitidos, reinterpretados y compartidos en contextos educativos, fortaleciendo así el diálogo intercultural y la formación en torno al cuidado, la memoria y el respeto por la vida.

En conjunto, estos ejes buscan no solo reconstruir una memoria, sino generar una estrategia pedagógica que promueva el diálogo intercultural y el reconocimiento de la sabiduría indígena como patrimonio vivo. Los resultados del trabajo se proyectan hacia la Biblioteca “Saberes de los Machines”, espacio comunitario donde líderes, niños y mayores del resguardo podrán acceder, discutir y ampliar los contenidos de esta investigación, garantizando así la continuidad de una tradición que, más que un legado, es una forma de existencia en equilibrio con la tierra.

• Figura 1. Mayores de Cumbal. Fotografía de la autora, 2025.

En términos metodológicos la presente investigación se desarrolló desde un enfoque cualitativo con perspectiva etnográfica, a lo largo de un periodo aproximado de diez meses, comprendido entre febrero y junio, y posteriormente entre agosto y diciembre de 2025. Este proceso investigativo, de carácter curatorial, se llevó a cabo mediante una metodología participativa que involucró a taitas, mamás, médicos tradicionales, líderes comunitarios y otros miembros de la comunidad, quienes son fundamentales en la preservación y transmisión de los saberes ancestrales en sus núcleos familiares y en su relación con el territorio.

El eje metodológico se centró en la historia oral como forma de construcción de memoria a partir del testimonio, reconociendo a las mayores y los mayores como custodios de la memoria colectiva. La oralidad, expresada en los relatos sobre la partería, el uso de plantas medicinales, las creencias y la cosmovisión, constituye el núcleo de esta investigación. Para la recolección de información se emplearon entrevistas en

profundidad, registros fotográficos y revisión de documentación del cabildo, con el propósito de visibilizar los procesos organizativos orientados al rescate de la medicina ancestral, así como las formas en que las nuevas generaciones incorporan estos conocimientos en sus prácticas de vida. En este marco, se dialogó con taitas y mamás, médicos ancestrales, mayores y mayores, líderes juveniles, sabedores y sabedoras.

La palabra fue asumida como fuente primaria y como expresión de una memoria viva. Desde la observación participante se realizó acompañamiento a prácticas rituales en lagunas, quebradas, ríos y espacios del cabildo, así como a la siembra de placenta, la celebración del Inti Raymi y a escenarios cotidianos como la tupa y la chagra. De igual forma, se identificaron lugares sagrados, diversidad de plantas medicinales, rutas de conocimiento y territorios de memoria, lo que permitió comprender la relación entre territorio, salud y espiritualidad. Paralelamente, se adelantó un proceso de documentación sobre

los beneficios de las plantas medicinales, los rituales, las prácticas de sanación y los elementos simbólicos asociados a la medicina ancestral, junto con una revisión de archivos históricos, investigaciones previas y documentos comunitarios que aportan a la comprensión del pueblo Pastos.

Como investigadora, habitar este territorio implicó no solo observar o documentar, sino reconocermelo como parte de una trama viva de relaciones, memorias y saberes. Esta posición permitió un acceso situado al conocimiento, basado en la confianza y el diálogo con la comunidad, lo que configura la investigación como un proceso no extractivo sino relacional, en el que la palabra circula como acto de reciprocidad y el rol investigativo se sitúa entre lo académico, lo curatorial y lo comunitario. Sin embargo, esta cercanía también plantea desafíos éticos, pues exige cuestionar qué narrar, qué omitir y cómo hacerlo sin descontextualizar ni instrumentalizar los saberes ancestrales, evitando traducirlos a categorías externas que limiten su sentido o exponer conocimientos

que han sido históricamente resguardados.

Asimismo, se reconoce la tensión entre el compromiso afectivo y el rigor investigativo, en tanto la implicación emocional enriquece la interpretación pero demanda una reflexión crítica constante sobre el lugar de enunciación. En este sentido, la ética se asume como una práctica permanente basada en la escucha, el consentimiento y el respeto por los tiempos y decisiones de la comunidad.

Finalmente, se entiende que los saberes recogidos son colectivos, vivos y en movimiento, por lo que se asume el compromiso de que los resultados no se limiten al ámbito académico, sino que retornen al territorio en formas accesibles y pertinentes, como parte de un ejercicio de reciprocidad, en coherencia con iniciativas como las adelantadas en la Biblioteca “Saberes de los Machines”. Investigar en este contexto implica, en última instancia, un ejercicio de cuidado de la palabra, del conocimiento y de las relaciones que lo sostienen.

DONDE NACE EL SABER

Territorios de memoria y sanación

El Pueblo Pasto constituye una de las formaciones socioculturales más antiguas y persistentes de los Andes septentrionales. Su territorio ancestral se extiende por el sur del departamento de Nariño, Colombia, hasta el norte de la provincia del Carchi, Ecuador, ocupando pisos ecológicos que van desde páramos elevados hasta cuencas fluviales, con una biodiversidad que incluye especies endémicas útiles para la medicina ancestral y la alimentación. En este espacio geográfico, la configuración ambiental -altas montañas, escasas temperaturas extremas, suelos volcánicos con nutrientes particulares- ha condicionado una relación íntima entre los habitantes y los elementos naturales como el agua, las lagunas, los volcanes, que no son recursos externos sino entidades vivas con las que se dialoga ritual y simbólicamente.

En este entorno de alta montaña se desarrolló una organización social basada en curacazgos autónomos articulados por redes de intercambio, parentesco y reciprocidad, sin un poder centralizado, pero con identidad cultural compartida. Su economía prehispánica se fundamentó en la agricultura diversificada de altura -particularmente el cultivo de papa, maíz y quinua-, complementada por la ganadería menor y el trueque interregional que les permitió acceder a productos de pisos térmicos bajos. Las evidencias arqueológicas de los complejos Piartal y Tuza⁷, caracterizadas por su cerámica policroma y sus prácticas funerarias con ajuares, se asocian con la matriz cultural de los Pastos, cuya iconografía expresa una cosmovisión solar y telúrica profundamente ligada al ciclo agrícola y a los astros.

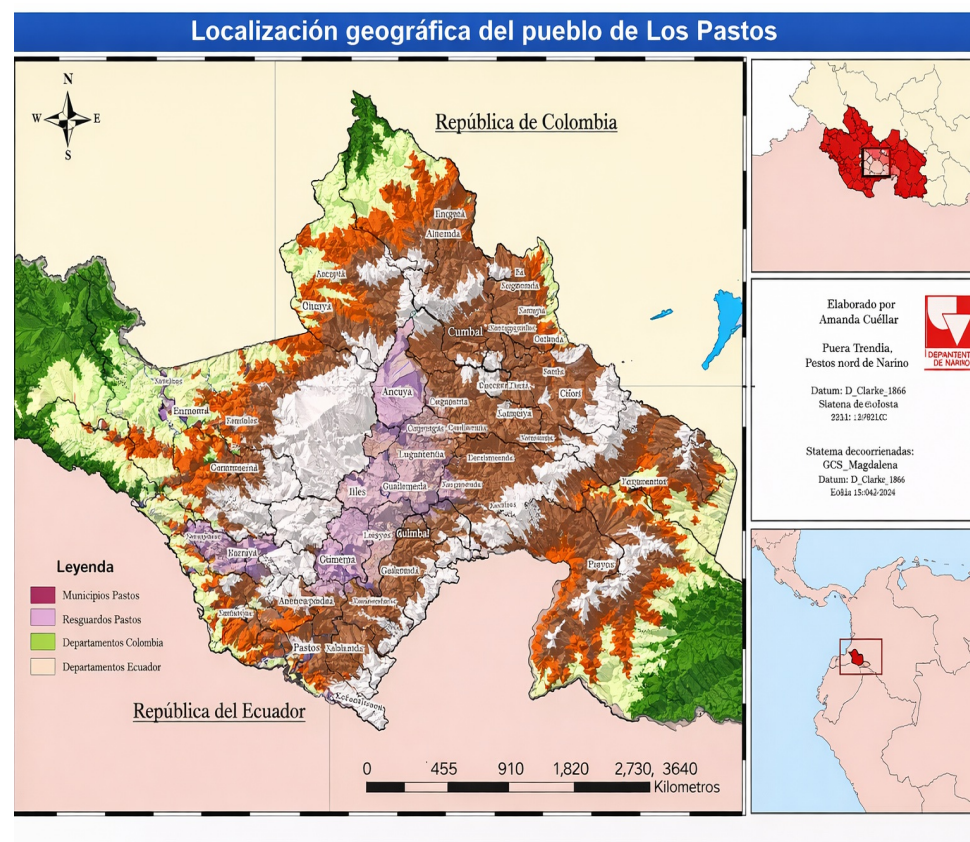


Figura 2. Mapa de localización geográfica del Pueblo de Los Pastos. Fuente: Amanda Cuéllar, 2014.



Figura 3. Plaza de la Constitución del Pueblo de Los Pastos.

Fuente: Revista cultural nariñense, 1873.

Una mirada histórica evidencia que, en el siglo XV, las avanzadas del Tahuantinsuyo⁸ alcanzaron el territorio Pasto, generando relaciones de contacto y fricción con el Imperio Inca. Aunque algunos grupos incorporaron elementos administrativos y religiosos incaicos, los Pastos nunca fueron plenamente sometidos, manteniendo su autonomía local y su propio sistema de autoridad. Las crónicas coloniales, mencionan la resistencia de los caciques pastos frente a las campañas de diferentes colonizadores incas⁹, lo que demuestra una frontera cultural activa más que una anexión imperial consolidada.

Con la irrupción española en el siglo XVI, el territorio fue incorporado a la jurisdicción de la Real Audiencia de Quito. La colonización impuso el régimen de encomiendas y reducciones, transformando radicalmente las estructuras políticas y territoriales indígenas¹⁰. Los antiguos curacazgos fueron desarticulados y sus tierras sometidas a repartimientos; los pueblos fueron reorganizados en “doctrinas” evangelizadoras, y las autoridades ancestrales quedaron subordinadas a los encomenderos y corregidores. Sin embargo, los Pastos mantuvieron mecanismos de resistencia simbólica y material: conservaron prácticas rituales, calendarios agrícolas y una concepción del territorio como espacio sagrado, donde la vida humana, la naturaleza y los ancestros forman una continuidad espiritual.

Durante el periodo republicano, el territorio Pasto se convirtió en escenario de profundas tensiones políticas. En el contexto de las guerras de independencia, las comunidades pastusas fueron representadas por la historiografía del siglo XIX como “realistas” o “reaccionarias”¹¹, etiquetas que invisibilizaron sus motivaciones territoriales y su defensa del orden comunal.

En realidad, la resistencia frente a los ejércitos patriotas respondía a la desconfianza hacia los nuevos proyectos estatales, que no reconocían la autonomía ni los derechos territoriales indígenas. Así, la historia republicana temprana del suroccidente colombiano evidencia la persistencia de una estructura comunal y religiosa que sobrevivió al colapso del orden colonial y a la formación de los nuevos Estados nacionales.

En el siglo XX, las transformaciones agrarias, las políticas de modernización y la expansión de la frontera agrícola fragmentaron los territorios ancestrales. Sin embargo, a partir de las décadas de 1960 y 1970, el pueblo Pasto inició un proceso de rearticulación identitaria y recuperación territorial, sustentado en la memoria oral, los títulos coloniales y los saberes ancestrales¹². Esta reorganización derivó en el fortalecimiento de resguardos y cabildos que hoy articulan su gobierno propio y su defensa ambiental.

Génesis del resguardo indígena del Gran Cumbal

Dentro de esta trayectoria, el resguardo indígena del Gran Cumbal se erige como una de las expresiones más notables de continuidad histórica y territorial del pueblo Pasto: su paisaje de páramos y quebradas encarna una geografía sagrada donde confluyen las huellas arqueológicas prehispánicas, las memorias coloniales de resistencia y los procesos contemporáneos de revitalización cultural¹³. Como se evidencia en el siguiente mapa, la delimitación político administrativa del municipio de Cumbal ha destacado por la compleja coexistencia de las estructuras municipales con los resguardos indígenas de Mayasquer y Panan, esenciales para comprender la soberanía y organización territorial del pueblo Pasto en la actualidad.

Como se mencionó anteriormente, la comprensión histórica del pueblo Pasto, no puede reducirse a una cronología de sometimiento, sino que exige reconocer una continuidad civilizatoria donde las transformaciones políticas y ecológicas han sido absorbidas y reinterpretadas desde su propia lógica territorial. En esta larga duración, el Gran Cumbal aparece como el escenario actual de una memoria viva: un territorio en el que la cosmovisión pasto, la agricultura ancestral, la ritualidad del agua y la defensa de la Pacha Mama constituyen el eje de un proyecto de pervivencia que enlaza la antigüedad prehispánica con las luchas contemporáneas por el reconocimiento y la autodeterminación¹⁴.

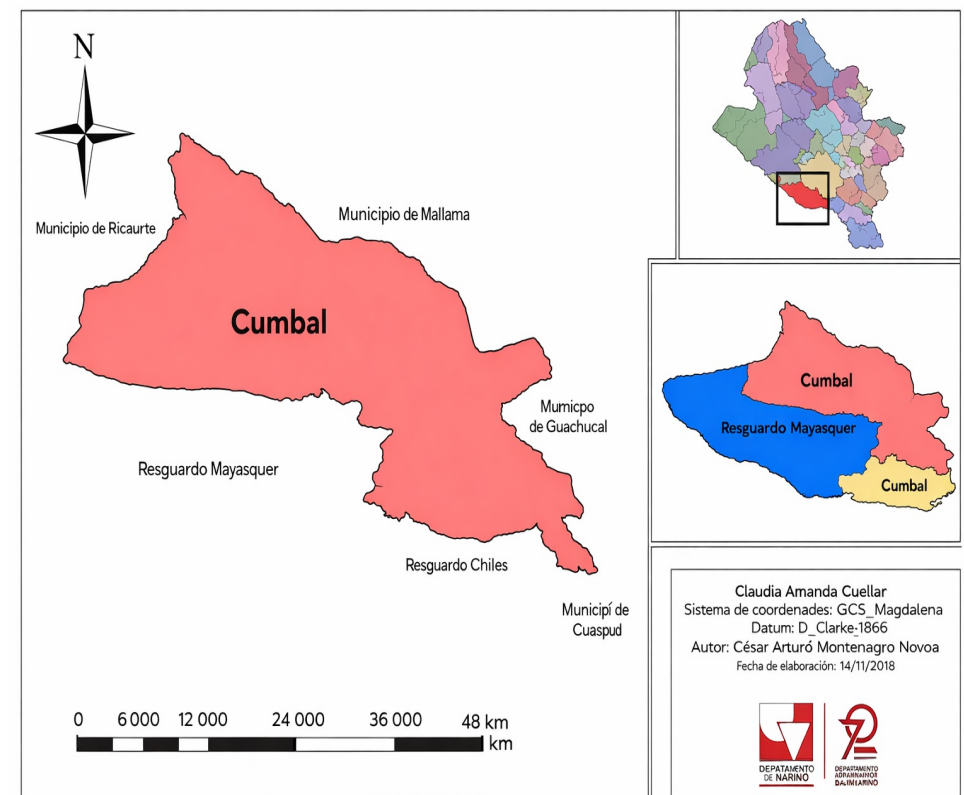


Figura 4. Mapa de localización geográfica del Resguardo indígena de Cumbal. Fuente: Amanda Cuatin, 2016.

Este resguardo, comprende veredas ancestrales de los Pastos como Guan, Tasmag, Cuaical, Quilismal, Cuetial, Cuaspud y, tras múltiples procesos de recuperación, la vereda La Boyera, tal como se evidencia en el siguiente mapa:

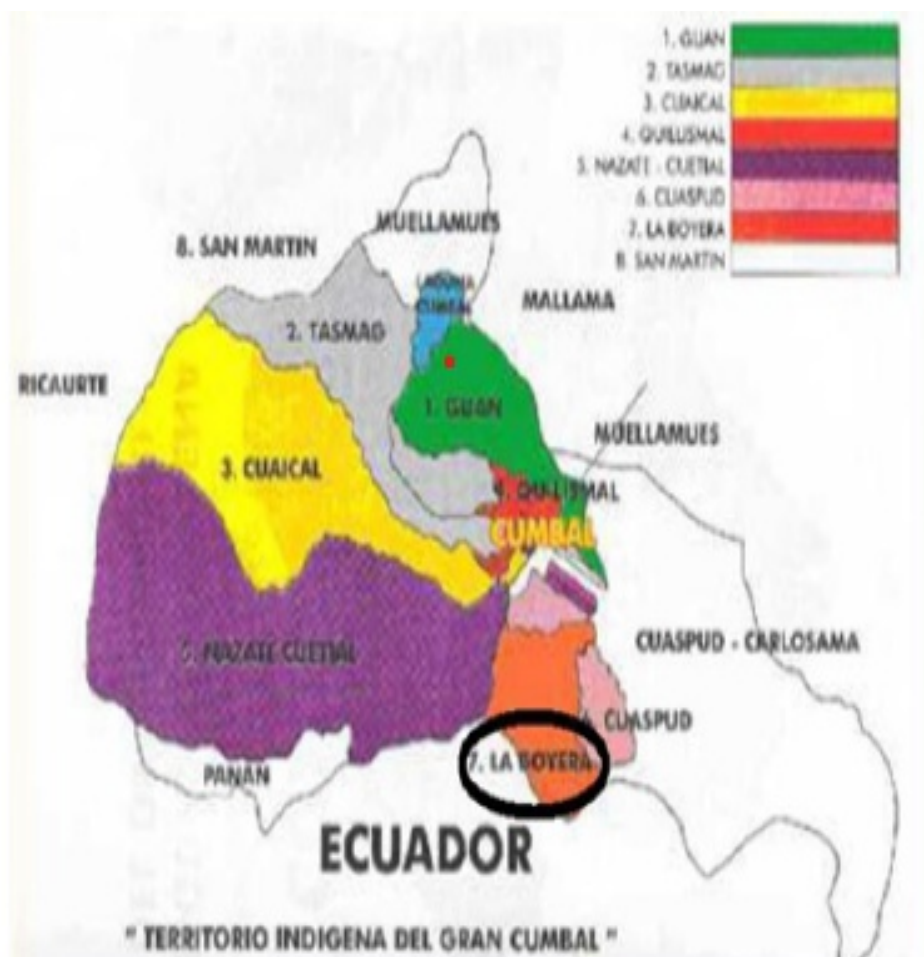


Figura 5. Mapa de localización geográfica de la vereda La Boyera del resguardo indígena del Gran Cumbal. Fuente: Tomado de Chiran Cuaical.

En términos históricos es importante resaltar que, durante el siglo XX, el resguardo experimentó tensiones derivadas de la expansión agrícola y de la parcelación informal de tierras comunales, lo que dio lugar a procesos de reorganización interna. A partir de la década de 1980, emergieron movimientos de recuperación territorial liderados por mayores y cabildos locales que, apelando tanto a la memoria oral como a la documentación histórica, lograron reconstituir linderos ancestrales y fortalecer el autogobierno¹⁵. Estas luchas marcaron el tránsito hacia una revitalización identitaria que, con la Constitución de 1991 y el reconocimiento de Colombia como país pluriétnico y multicultural, encontró nuevos marcos jurídicos para la afirmación de la autonomía.

El Gran Cumbal se distingue hoy por su sistema de gobierno propio, organizado en cabildos veredales que articulan funciones de autoridad política, control territorial y preservación cultural. Este modelo se expresa en prácticas concretas de administración de justicia, en la gestión ambiental del páramo y en la existencia de la Guardia Indígena, concebida como dispositivo de cuidado comunitario y defensa del territorio¹⁶. La autoridad ancestral, lejos de ser una estructura ceremonial, constituye un sistema político operativo que asegura la transmisión de decisiones colectivas y la continuidad de la vida comunal.

En términos geográficos es menester destacar que el territorio de este resguardo se extiende sobre un ecosistema de páramo y alta montaña, fuente de agua y fertilidad, cuya gestión ha generado debates contemporáneos sobre soberanía ambiental y proyectos de conservación. Controversias recientes en torno a iniciativas de bonos de carbono han puesto en evidencia la tensión entre la lógica comunitaria de manejo del territorio y los mecanismos de compensación económica promovidos por actores externos.

Frente a ello, el Gran Cumbal ha articulado un discurso de “gobierno ambiental propio” que reivindica el derecho a decidir sobre los recursos naturales y a mantener los principios del “buen vivir”.

En el ámbito cultural, el resguardo conserva prácticas que expresan la vitalidad del patrimonio inmaterial del pueblo Pasto. La tejeduría en guanga, la danza, el tejido de lana, los rituales agrícolas y la medicina ancestral constituyen más que manifestaciones estéticas: son elementos de memoria que articulan parentesco, economía y

espiritualidad. Estudios recientes han documentado cómo estas prácticas encarnan un modelo de educación intergeneracional en el que el conocimiento se transmite a través del hacer y del acompañamiento comunitario.

Así mismo, los proyectos de fortalecimiento cultural -como los planes de vida y las escuelas propias- han revalorizado la oralidad como forma de archivo, dando continuidad a un pensamiento territorial donde cada objeto y cada gesto ritual son expresión de una historia larga de resistencia y reinención.

Volcanes activos de Cumbal y de Chiles en la línea que separa al Ecuador de Colombia.

El 1.º dista de Juquerres 4 leguas; se halla a 4.890 metros sobre el nivel del mar y el casquete de nieve tiene unas 240 varas.

El 2.º dista 5½ leguas; se halla a 4.860 m de altura, y el casquete que lo cubre es de 160



Figura 6. Volcanes Cumbal y Chiles en la frontera colombo-ecuatoriana.

Fuente: Ilustración tomada del Atlas geográfico e histórico de la República de Colombia, de Agustín Codazzi, ca. 1850.

LAS MANOS DE LA MONTAÑA

Saberes que curan y dan vida

Dentro de esta continuidad cultural, los Pastos mantienen vivos saberes de salud y prácticas de cuidado basados en la interconexión cuerpo-naturaleza-espíritu. Para los indígenas Pastos la salud es el resultado de una “relación armónica” entre el ser humano, la naturaleza y el mundo espiritual¹⁷. En otras palabras, se entiende que al romperse uno de esos nexos esenciales, por desequilibrios físicos o desarmonías cósmicas, el cuerpo enferma. Por ello, los tratamientos ancestrales integran medicina vegetal, rituales de purificación y rezos.

En las comunidades del resguardo Gran Cumbal hay curanderos, sabedores, taitas y parteras que ejercen estos saberes ancestrales: utilizan plantas medicinales y elementos naturales (mantecas, minerales, cenizas) para sanar dolencias físicas, y acompañan la curación con rituales de “sahumerio” en el fogón, invocaciones a los espíritus mayores y ofrendas de sustento a la tierra. Incluso,

si retomamos las diferentes narraciones de los mayores y mayores sobre la constitución de este resguardo, podemos encontrar cada elemento del paisaje posee un espíritu y un guardián, de modo que el acto de habitarlo implica una relación de reciprocidad y cuidado.

Dentro de esta cosmovisión, los volcanes Cumbal y Chiles ocupan un lugar central: el primero es conocido como Mama Cumbal y el segundo como Taita Chiles, figuras tutelares que representan la dualidad complementaria del universo¹⁸. Su unión, interpretada como la confluencia del fuego y el agua, simboliza el equilibrio cósmico del cual surge la vida. Esta concepción no solo estructura el pensamiento espiritual de la comunidad, sino que también orienta las prácticas de cuidado y las formas de organización social.



Figura 7. Piedra sagrada de la Guacamulla.
Fuente: Narraciones Mitológicas, (blogs), ca.

De la relación simbólica entre ambos volcanes se originan los linajes que conforman el resguardo, conocidos como los “hijos del fuego y del agua”. Apellidos como Alpala, Cuaical, Guadire, Quilismal o Tarapués evocan este origen sagrado y actúan como marcas de pertenencia y autoridad dentro del territorio. En la oralidad, estas genealogías no son simples referencias familiares, sino estructuras de memoria que inscriben a cada clan dentro del orden natural y espiritual del mundo. Así, el parentesco no se limita a la consanguinidad, sino que se extiende al territorio, a los elementos y a las fuerzas que sostienen la vida.

Dentro del universo mítico de los Cumbales, los relatos de origen conservan la memoria del equilibrio entre lo visible y lo invisible. Uno de los más antiguos, el de la piedra de la Guacamulla, considerada madre del pueblo, narra el encuentro entre Mama Cumbal y la Laguna La Bolsa, de cuya unión surgieron los primeros descendientes del resguardo¹⁹. En esta narrativa, el fuego y el agua se funden para dar origen a los diferentes linajes, cada uno con su símbolo, su planta protectora, su constelación, su color y su música ritual. Este orden cuaternario refleja la estructura cósmica que organiza la vida en el territorio: cuatro direcciones, cuatro apellidos, cuatro formas de existencia que giran en torno al eje espiritual de la comunidad.

Otro relato, el de Chispas y Guangas, refiere el enfrentamiento de dos espíritus provenientes de las tierras cálidas -las llamadas “tierras de abajo”- que, al transformarse en tigres, libran una batalla mítica en el resguardo de Gran Mallama. El mito concluye con un encantamiento: el mundo se invierte, lo que estaba afuera queda adentro y viceversa. Esta inversión simbólica no representa el caos, sino la restauración del orden y la armonía. La historia enseña que el equilibrio solo se logra en el diálogo entre contrarios, entre las tierras frías y las tierras cálidas, entre lo masculino y lo femenino, lo espiritual y lo material.

Del mismo modo, la Danza de las Perdices relata la transformación de dos ancianas sabias en aves -una blanca y otra negra-, que sobrevolaron los resguardos en busca del centro del mundo. Al encontrarse, reorganizaron el tiempo y el espacio, otorgando sentido al bien y al mal, al frío y al calor, a la vida y a la muerte. Este mito, cargado de simbolismo, establece una pedagogía del equilibrio: la existencia solo se sostiene en la complementariedad de los opuestos. En este sentido, las mitologías no son narraciones del pasado, sino guías éticas y espirituales para el presente²⁰. Cada relato, cada símbolo, funciona como una brújula cultural que orienta la vida cotidiana, las decisiones comunales y las prácticas de cuidado.

Estos relatos de origen son parte del patrimonio oral y continúan siendo transmitidos por los mayores, quienes los relatan en los fogones familiares, las tulpas y las mingas. Su función pedagógica es doble: preservan la memoria colectiva y enseñan a las nuevas generaciones el modo correcto de relacionarse con la naturaleza. La oralidad, como instrumento de transmisión, encarna una forma de resistencia ante las rupturas coloniales y las transformaciones contemporáneas. La memoria hablada, en este contexto, no solo narra lo que fue, sino que actualiza continuamente el sentido de pertenencia y los vínculos con el territorio.

Cuidar el territorio, en la cosmovisión del Gran Cumbal, significa cuidar la vida. Por ello, las prácticas de cuidado trascienden lo corporal y se extienden a la dimensión espiritual y ecológica.

Los médicos ancestrales, taitas, mamas sabedoras y parteras son mediadores entre los mundos: su labor consiste no solo en curar el cuerpo físico, sino en restablecer la armonía entre las fuerzas naturales, los espíritus protectores y la colectividad.

Las plantas medicinales utilizadas por los sabedores son consideradas seres con espíritu, cada una dotada de energía y propósito. En las chagras -huertos familiares donde confluyen la

siembra, la alimentación y la sanación- se cultivan especies que curan el cuerpo y equilibran el alma. La tulpa, espacio del fuego central, es el lugar donde se conversa, se recuerda y se enseña el uso correcto de las plantas, los rezos y las ofrendas. Allí se reconstruye la memoria viva del cuidado.

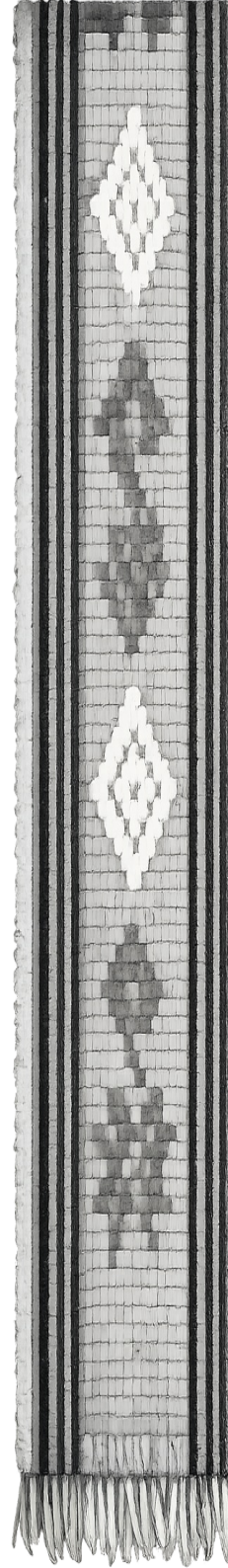
Los rituales de limpieza, las ofrendas en las lagunas y las caminatas ceremoniales hacia los volcanes constituyen formas de medicina integral. Estas prácticas expresan la relación directa entre salud, territorio y comunidad. La enfermedad, desde esta visión, no es una anomalía aislada, sino una manifestación del desequilibrio entre el individuo y su entorno. La curación implica entonces un proceso colectivo: el cuerpo se sana cuando el territorio se armoniza.

La biodiversidad del resguardo, rica en especies de altura, plantas medicinales y fuentes hídricas, es también parte de este entramado de saberes. La montaña, las aguas y los páramos son considerados farmacopeas naturales, pero sobre todo espacios sagrados que guardan la memoria de los antepasados. Los saberes de las mamas sabedoras y los taitas permiten interpretar los signos del clima, los ciclos de la luna y las señales del viento, integrando así la medicina con la observación profunda de la naturaleza.

Las prácticas de cuidado del Gran Cumbal son, por tanto, prácticas de memoria. Cada gesto ritual, cada palabra de sanación y cada planta cultivada en la chagra reafirman la continuidad cultural del pueblo Pasto. Estas acciones cotidianas constituyen un sistema de conocimiento que articula cuerpo, territorio y espiritualidad, un modelo de salud integral donde el bienestar individual y el equilibrio ambiental son inseparables.

En este entramado simbólico y práctico se manifiesta la herencia viva de los ancestros y la persistencia de una medicina que no solo cura, sino que enseña a vivir en armonía con el mundo.

Incluso, si retomamos la bibliografía escrita sobre el tema, vemos que los ejemplos concretos de este acervo medicinal Pasto son numerosos. El Plan de Vida Pasto documenta que se empleaban infusiones como el “caldo de raposa” para purificar la sangre, carne de zorro para calmar los nervios, o el “caldo de perro negro” (y ceniza de pelo de perro) para curar el mal de posesión (enduendado)²¹. También usaban el caldo de cuy negro para fortalecer el cerebro y agua de espinas de erizo para calmar estados de ansiedad. Así mismo, existen medicinas para males del “alma” o espíritus, como el “mal viento” o el espanto, que exigen rituales de purificación (limpias con hierbas) y rezos colectivos. La comunidad interpreta que estas prácticas equilibran las fuerzas invisibles y evitan desarmonías que afectarían tanto al individuo como al conjunto de la familia y la comunidad..



Estos saberes ancestrales, aunque históricamente mirados con recelo por sectores oficiales o eclesiales²², siguen siendo una forma esencial de cuidado en el resguardo. Hoy en día, la comunidad trabaja por la valoración de esta medicina ancestral como patrimonio cultural vivo. En el Resguardo Gran Cumbal se organizan capacitaciones para rescatar técnicas como el tejido de chaquiras, la ritualística del fuego sagrado y los conocimientos sobre plantas nativas. De este modo, las prácticas de cuidado Pasto se entrelazan con la identidad del territorio: sanar el cuerpo implica conversar con la naturaleza y con los antepasados, y viceversa. En efecto, la continuidad de estas prácticas en la vida diaria del cabildo es entendida como la mejor manera de “dar la vuelta al mundo”, es decir, de restaurar el orden correcto de la vida colectiva, en consonancia con la visión integral del pueblo Pasto²³.

En conclusión, el primer eje de esta investigación sitúa al resguardo indígena Gran Cumbal como un territorio histórico de memoria y resistencia. La recuperación de este espacio, bastante disputado, es el fruto de las luchas de varias generaciones de Pastos. Ese territorio es ahora un fundamento de identidad colectiva y de reconstrucción cultural, donde perduran los saberes ancestrales (medicina, espiritualidad, organización comunal) como expresiones de equilibrio entre cuerpo, naturaleza y espiritualidad.

La explicación integral de su historia y prácticas demuestra cómo para el Pueblo Pasto la vida comunitaria, la salud y la cultura están indisolublemente unidas a su tierra ancestral, reafirmando la continuidad de su legado en el presente.

Por tanto, desde una perspectiva de investigación curatorial, el resguardo indígena del Gran Cumbal ofrece una trama singular que combina memoria, materialidad y acción política. Las piezas textiles, los instrumentos rituales y las cartografías comunitarias no deben ser abordados como vestigios de un pasado estático, sino como expresiones activas de un presente que recrea su historia mediante la práctica. La labor curatorial debe, por tanto, situarse en diálogo con los cabildos y las autoridades del resguardo, incorporando su voz en la construcción de los relatos expositivos y reconociendo los protocolos éticos que rigen la representación de su cultura. Solo así es posible comprender que el Gran Cumbal no es únicamente una figura administrativa, sino una experiencia viva de territorio, memoria y autodeterminación.

Figura 8. Fotografía histórica del terremoto de Cumbal.

Fuente: Testimonio Diario, “100 años del terremoto en Cumbal”, s. f.





Segunda Parte

LOS CAMINOS DEL REMEDIO

Saberes, plantas y espiritualidad en el Gran Cumbal

Figura 9. Fachada de la casa de la familia Valenzuela Chirán. Fotografía de la autora, 2025.



Como se mencionó anteriormente en el territorio del Gran Cumbal, la medicina ancestral constituye una de las expresiones más profundas de continuidad cultural del pueblo Pasto. Lejos de entenderse como un conjunto aislado de prácticas curativas, los saberes del remedio tejen una compleja red de relaciones entre el cuerpo humano, la naturaleza y los espíritus tutelares que habitan el paisaje. Las plantas, las aguas, los volcanes y las piedras no son solo elementos materiales, sino presencias vivas que participan activamente en los procesos de sanación. En este entramado simbólico, la salud no se reduce a la ausencia de enfermedad: es el resultado del equilibrio entre el mundo visible y el invisible, entre la memoria ancestral y las fuerzas naturales que sostienen la vida.

La práctica medicinal en el Gran Cumbal se articula a través de los conocimientos de médicos ancestrales, parteras, sobanderos y mamás sabedoras, quienes custodian y transmiten los secretos del monte, las palabras curativas y los rituales de armonización del territorio. Estos saberes se aprenden en la convivencia con los mayores, mediante la observación, el acompañamiento en las ceremonias y el diálogo con las plantas. Cada especie vegetal tiene una función espiritual y terapéutica, y su recolección se acompaña de cantos, rezos o permisos dirigidos a los espíritus de la tierra. De este modo, la medicina se configura como una forma de conocimiento integral, donde curar implica también restaurar la armonía entre la comunidad y su entorno.

Recorrer los “caminos del remedio” es, por tanto, recorrer los senderos del saber y la memoria del pueblo Pasto. En cada planta se preserva una historia, en cada práctica ritual se manifiesta una cosmovisión que entiende el cuerpo como una extensión del territorio. Las limpiezas, las ofrendas a las lagunas, así como el uso de plantas medicinales como la altamisa, el guanto o la ruda, expresan una relación de reciprocidad con la naturaleza. Este eje busca visibilizar esas prácticas de cuidado no solo como técnicas de curación, sino como expresiones vivas de una epistemología indígena del equilibrio, donde sanar es también un acto de memoria, de palabra y de respeto por la vida en todas sus formas.

Prácticas rituales y epistemologías del cuidado en el resguardo indígena del Gran Cumbal

La medicina ancestral en Gran Cumbal se sostiene sobre un entramado de saberes que entrelazan lo botánico, lo ritual y lo comunitario, formando una práctica de cuidado profundamente relacional y territorial. Estudios etnobotánicos recientes muestran que en el páramo La Ortiga, en territorios del Gran Cumbal, se identificaron 98 especies empleadas por los sabedores indígenas Pastos: algunas para tratar enfermedades físicas -digestivas, renales, musculares, respiratorias, oculares- y otras para dolencias que la comunidad interpreta como espirituales (“espanto”, “malviento”, “malora”, etc.).

Estas especies provienen de agroecosistemas diversos (chagra, huerta, ruderal, páramo) y se manejan bajo categorías culturales de uso. El inventario incluye además detalles sobre las partes usadas de cada planta, formas de preparación, dosis, y si el remedio se administra por vía interna o externa²⁴. Todo esto, recogido mediante diálogo con los taitas y curanderos como agentes activos, permite reconstruir una cartografía del remedio que no solo diagnostica, sino que también enseña los modos en que la naturaleza es interlocutora en la sanación.

El uso ritual acompaña siempre al uso terapéutico. En los procedimientos medicinales ancestrales de Cumbal no basta con la aplicación física o la ingestión del compuesto vegetal; es necesaria la invocación de espíritus tutelares, la realización de limpiezas, ofrendas al agua o a la laguna y la participación de la comunidad. En estos rituales la espiritualidad no es

decoración sino elemento activo de la sanación: limpiar, rezar, ofrecer son actos que restauran el tejido social entre comunidad, cuerpo y territorio. Estudios realizados en la comunidad distinguen estos rituales como tres componentes simbólicos que todavía se conservan, aunque en distintos grados de visibilidad y legitimidad formal dentro de las autoridades de salud indígena²⁵.

La transmisión del conocimiento aparece en los estudios como un proceso intergeneracional, informal y profundamente inmerso en la vida cotidiana. En los reportes etnobotánicos se menciona que los jóvenes aprenden acompañando a los mayores en la chagra, observando las prácticas de recolección, preparación, y uso de plantas medicinales, rituales de purificación y ceremonialidad del fuego. Se considera que la pérdida de estos espacios -por migraciones, escolarización formal o descuido cultural- amenaza la continuidad del saber. Sin embargo, hay iniciativas comunitarias y pedagógicas que actúan como contrapeso. Un ejemplo de esto es la intervención realizada en la Institución Educativa Divino Niño Jesús de Cumbal²⁶ en donde se ha implementado un jardín escolar para grado sexto, en el que los estudiantes participan activamente en la siembra, cuidado y conocimiento de plantas medicinales bajo la guía de sabedores locales, convirtiendo la escuela en espacio de curación, aprendizaje y arraigo identitario.

Otro ejemplo interesante se encuentra en los estudios realizados en la vereda Panán, los cuales permiten apreciar con detalle la clasificación cultural de enfermedades, la catalogación de especies locales medicinales y las prácticas de preparación de remedios y rituales de sanación. Dicho trabajo describe cómo los Pastos de Panán no solo reconocen enfermedades físicas sino también interpretan los desequilibrios espirituales como causas profundas de la enfermedad²⁷, lo que obliga al tratamiento integral con plantas, rezos, limpiezas y participación comunitaria.



Si bien hasta el momento se ha enunciado elementos de recuperación del saber ancestral, actualmente, los saberes del remedio coexisten hoy con grandes desafíos. La influencia de la biomedicina, la legalización parcial de prácticas ancestrales, el cambio de estilos de vida, la pérdida de suelo o biodiversidad, y la disminución de los mayores sabedores amenazan la continuidad de algunas especies medicinales y rituales.

No obstante, la comunidad del Gran Cumbal viene desarrollando estrategias de revitalización: herbolarios locales, recuperación de agroecosistemas ancestrales, jardines escolares, y espacios de diálogo intercultural entre medicina ancestral y salud pública. Estas iniciativas no solo preservan especies y rituales, sino que fortalecen la soberanía cultural y el sentido de identidad colectiva, retornando a los caminos del remedio como vías de sanación, aprendizaje y resistencia.

Figura 10. Vivero de la Biblioteca Saberes de los Machines. Fuente: Saberes de los Machines, Biblioteca y Ruralidad (sitio web)

VOCES DE LA SANACIÓN

Testimonios y memorias vivas del remedio

Plantas para el cuerpo: usos terapéuticos en afecciones físicas

Este apartado reúne los relatos y memorias recogidos a partir de entrevistas con portadores del saber curativo en el resguardo, quienes compartieron sus conocimientos sobre el uso ritual y terapéutico de las plantas, las técnicas de limpieza espiritual y las prácticas colectivas de sanación.

El ejercicio de recolección de estos relatos se desarrolló mediante entrevistas semiestructuradas realizadas en distintos sectores del resguardo, acompañadas por un registro fotográfico de los espacios, las plantas y los objetos rituales asociados a la práctica curativa. La intención no fue únicamente documentar, sino reconocer el valor epistémico y cultural de estos saberes como patrimonio inmaterial de la comunidad. A través de las voces que aquí se presentan, se revela la profunda relación entre los curadores y su entorno, una relación que reafirma la idea de que curar es también cuidar.

Como se mencionó anteriormente, la medicina ancestral en el territorio indígena del Gran Cumbal constituye un pilar fundamental para el sostenimiento de la vida comunitaria y la continuidad cultural. A lo largo de generaciones, los mayores, sabedoras, médicos tradicionales y parteras han preservado un conocimiento profundo sobre las plantas que permiten aliviar enfermedades, equilibrar el cuerpo y mantener la relación armónica con el territorio. Este saber, transmitido por vía oral, por la práctica cotidiana y por la experiencia acumulada, articula elementos físicos, espirituales y ambientales, entendiendo que la salud depende del equilibrio entre el cuerpo, el clima, la energía y la memoria de los ancestros.

En las veredas del resguardo, las plantas para el cuerpo se utilizan principalmente para tratar afecciones respiratorias, digestivas y musculares, las cuales son frecuentes debido al clima frío, las labores agrícolas y las dinámicas del trabajo comunitario. Hierbas, hojas, raíces y flores se emplean en infusiones, baños, ungüentos, vapores, sahumerios o preparados alimentarios; cada planta cumple una función precisa y su eficacia ha sido validada por siglos de observación y práctica. De esta manera, los remedios tradicionales no solo actúan en el plano físico, sino que mantienen la armonía entre la persona y los espíritus que habitan el territorio.

Figura 11. Mayor Leonila Perenguez en recolección de plantas medicinales (Ruda). Fotografía de la autora, 2025.



Plantas para afecciones digestivas

Las enfermedades digestivas como dolores de estómago, inflamaciones, parásitos, “llenuras” o desórdenes causados por el frío, son tratadas con plantas cultivadas en las huertas o recolectadas en los alrededores. Los tratamientos incluyen infusiones, sahumerios, vapores, dietas y preparados específicos, según cada caso.

La ruda es una de las plantas centrales para el cuidado del vientre femenino. La mayor Leonila Perenguez señala que se utiliza “en bebidas calientes y baños tibios que se dan a las mujeres para aliviar los cólicos fuertes”, dolores que se relacionan con descuidos como el frío, el esfuerzo excesivo o la exposición a “mal aire”²⁸. Durante el embarazo y el parto, la planta se emplea en preparaciones especiales. La sabedora Nelly Tapie recuerda que, en su trabajo de parto, su madre “freía la ruda con cebolla y huevo”²⁹ para acelerar el nacimiento y relajar el cuerpo.

Igualmente, en el trabajo de entrevistas realizado, la sabedora Socorro Taramuel explica que la

ruda también se usa para desinflamar el estómago “cuando el frío se entra”³⁰, preparando una infusión con uno o dos tallos en una taza de agua.

Continuando con la exploración de las plantas para el cuerpo, vemos que la manzanilla es reconocida como una planta “tranquila” y de confianza, utilizada por personas de todas las edades. El mayor Rosa Chingwad afirma: “cuando la comida no sienta bien, una taza de manzanilla con un poquito de bicarbonato al instante alivia”³¹.

La caléndula ocupa un lugar especial en las huertas; según el mayor Miguel Alpala, “es una flor que no puede faltar”, pues calma el ardor del estómago y la gastritis: basta con agregar tres flores en una taza de agua caliente³². La hierbabuena, por su parte, es recomendada para “despertar el estómago” y recuperar el apetito. Según Rosa Chiran, se prepara picando dos hojas con huevo y cebolla larga, lo cual “abre el estómago y da ganas de comer”³³.

Figura 12. Señora Rosario Cumbalaza, indicando el cedrón, la hierbabuena, la menta, el grillo y el neldo. Fotografía de la autora, 2025.





Figura 13. Huerto familiar típico de Cumbal.
Fuente: Cuexcomate (sitio web).

En situaciones de dolor de vientre provocado por el frío, se emplean plantas calientes como toronjil, cedrón, neldo, menta o borraja. Rosario Cumbalaza afirma: “estas planticas son milagrosas porque rapidito calman el dolor”³⁴; se preparan en infusión con dos ramas por un vaso de agua.

Así mismo, el ajeno es utilizado para tratar parásitos y malestares como vómitos o diarrea. La mayor Lidia Sayalpud comenta que:

“se lo prepara como purgante, retirándolo pronto del agua porque es muy concentrado y amargo. También se utiliza para gases y dolores estomacales, agregando “dos pedacitos en una taza de agua caliente”³⁵.

Plantas para la matriz y el cuidado reproductivo

Figura 14. Preparación del caldo de cuy. Fotografía de la autora, 2025.

Los saberes sobre el cuidado de la matriz ocupan un lugar central en la medicina tradicional, pues se considera que las mujeres pueden sufrir “debilidades” que afectan la fertilidad o el bienestar durante el embarazo. Una de las recetas más reconocidas es el cuy relleno con plantas, preparado para fortalecer el cuerpo. Lupe Alpala relata que durante un embarazo difícil se le aconsejó esta preparación con hierbabuena, ajo, cilantro, apio, cebollas, flores de ruda y manzanilla, y pequeñas porciones de hortalizas, aunque aclara que “la ruda dentro de esta receta debe ser medida exacta porque es abortiva”³⁶.



Además, el caldo de cuy con vino blanco se emplea como tónico fortalecedor en un novenario.

Tatiana Alpala recomienda el “caldo de cuy maltico”³⁷, preparado con paico, hierbabuena, cebolla y ajo, para endurecer el estómago en el embarazo.

Para cerrar este apartado, es necesario mencionar que después del parto la comunidad Cumbal rescata los usos de algunas plantas. Por ejemplo, la partera Socorro Taramuel señala la importancia de la purga con culantrillo y alcaparria durante la cuarentena que deben guardar las mujeres después de dar a luz, para evitar el “entuerto”³⁸, entendido como un bulto de sangre en el vientre que causa un dolor comparable al parto.

Plantas para afecciones respiratorias

Las enfermedades respiratorias como resfriados, tos, congestión, fiebre o pulmonías, se entienden como desequilibrios del cuerpo-energía provocados por la exposición al frío, la humedad o cambios bruscos de temperatura. La medicina tradicional responde a estas afecciones con una combinación de plantas calientes y aromáticas, vapores, sahumeros, infusiones fuertes y cuidados del cuerpo que buscan no solo aliviar los síntomas, sino restablecer la armonía entre la persona y los elementos del territorio. Así, la curación implica calentar el cuerpo, sudar, liberar la congestión, equilibrar el aliento y cerrar el paso al frío acumulado.

Entre estas plantas, la verbena ocupa un lugar especial, a pesar de que no crece con facilidad en la zona. Cuando aparece una gripe fuerte, de esas que “tumban”, los sabedores comienzan por preguntar si hay verbena en alguna huerta vecina. El mayor Tulio Valenzuela explica que: ***“la verbena me hace bueno cuando me da esa tos, de esas gripas duras, que dan hasta fiebre; toca salir a buscar o donde la tengan visto los vecinos”***. Una vez encontrada, se hierva en agua con limón y se consume de noche, porque “es a esa hora cuando la planta baja al cuerpo y se asienta”³⁹.

El eucalipto es una de las medicinas más apreciadas para despejar el pecho. La partera Socorro Taramuel relata que las gripas fuertes suelen aparecer cuando las personas madrugan a recoger la leche y “las agarra el agua fría o el solazo de repente”⁴⁰. Para tratar estos casos, prepara infusiones de eucalipto combinado con panela y limón. Pero su mayor eficacia está en los vapores: antes de acostarse, la persona debe inhalar profundamente el vapor caliente, cubrirse con una cobija gruesa y sudar. “Es ahí cuando se va la gripa”⁴¹, afirma.

Otra planta indispensable es el ajenojo, conocido tanto por su amargor como por su potencia curativa. Aunque se usa para parásitos como se documentó en el apartado anterior, también se emplea para las irritaciones de garganta que impiden tragar. La mayor Lidia Sayalpud recuerda que, cuando siente “esa raspadura que no deja pasar ni la saliva”⁴², prepara un cogollo pequeño de ajenojo en una taza de agua, lo deja enfriar un poco, mezcla con bicarbonato y realiza gárgaras dos veces al día. Para ella, “santo remedio” no es una expresión ligera: es la constatación de una vida de observación y práctica.

Figura 15. Vapores de eucalipto.
Fotografía de la autora, 2025.





Figura 16. Vapores de eucalipto.
Fotografía de la autora, 2025.

Cuando las gripas no se tratan a tiempo y se transforman en pulmonía o neumonía, las mayores buscan remedios que no solo actúan en el pecho, sino también en la espalda y la energía vital. En estos casos se preparan pomadas calientes hechas con eucalipto, caléndula y hierba mora. Marina Cumbalaza explica el proceso: se hierven las plantas, se elaboran emplastos y se aplican directamente en la espalda, garganta, frente y nariz. El objetivo es “sacar el frío”⁴³, entendido como una energía dañina que se queda atrapada en el cuerpo y debe ser expulsada mediante calor, sudoración y masajes.

A ello se suman prácticas cotidianas transmitidas de generación en generación, como los baños de vapor, los paños calientes y las recomendaciones de no salir a la intemperie después del remedio, pues hacerlo “corta el efecto de la planta” o “abre de nuevo el cuerpo”. En el Gran Cumbal, sanar una gripa no es solo ingerir una bebida; es entrar en un proceso de cuidado colectivo donde la familia, las mayores y los sabedores acompañan y vigilan la recuperación.

Como muestran estos relatos, la medicina ancestral para tratar afecciones respiratorias en el territorio combina saberes botánicos, percepciones energéticas del cuerpo y una lectura precisa del clima. Es una medicina que escucha al viento, reconoce el comportamiento del sol y la lluvia, y entiende que el cuerpo vive en diálogo permanente con los elementos naturales.

Plantas para dolores musculares y energéticos

Los dolores musculares no se entienden como simples afecciones físicas. Son interpretados como señales de enfriamiento, cansancio profundo, mala fuerza, trabajo acumulado, o incluso como consecuencias de emociones fuertes que “se quedan guardadas en el cuerpo”. En palabras de muchos mayores, “el cuerpo también siente lo que uno calla”. Así, las dolencias musculares como dolor de espalda, rigidez en el cuello, pesadez de piernas, torceduras y golpes, son tratadas con un conjunto de plantas calientes, sobadas, ungüentos y prácticas de armonización que buscan no solo aliviar el dolor, sino también revitalizar el cuerpo-energía de la persona.

La hierba mora es quizá una de las plantas más apreciadas para este tipo de afecciones. Su uso está

profundamente ligado a la vida cotidiana en el campo, donde el trabajo físico es constante.

La mayor Rosario Cumbalaza relata que *“las labores cotidianas son duras; en la tarde se llega a la casa y ya el cuerpo no da más. Entonces uno pone a hervir un manojito de hierba mora y se aplica donde duela. Ahí mismo se siente cómo se calienta y afloja el músculo”*⁴⁴. Además de sus efectos sobre el dolor, la hierba mora es un poderoso cicatrizante.

Así mismo, la mayor Rosa Chiran cuenta que, tras una mordedura de perro, fueron los lavados diarios y el zumo de esta planta los que evitaron la infección y permitieron que la herida cicatrizara rápido. Para ella, la hierba mora “es una planta que devuelve la piel”⁴⁵.



Figura 17. Hija lavando una herida a su madre con hierba mora. Fotografía de la autora, 2025.

Entre otras plantas que se emplean para aliviar tensiones generadas por el frío, el esfuerzo o el trabajo prolongado se encuentra el matico, considerado una planta caliente. El taita Humberto Cumbalaza señala que el matico “afloja y suaviza el músculo; saca el frío y calma los nervios”⁴⁶, y explica que estos nervios tensos “influyen mucho porque hacen que duela todo el cuerpo”. El matico puede prepararse en infusión, aplicarse en paños calientes, o también usarse extractando su zumo, que se coloca directamente en la zona afectada.



Figura 18. Hojas de matico en infusión.
Fotografía de la autora, 2025.

El romero es también valorado en la comunidad, especialmente por quienes han pasado la vida cargando bultos, niños, cosechas y herramientas. La mayor Rosa Chinguad describe al romero como “bendito”, pues cura el dolor de espalda que se acumula con los años. Su preparación es sencilla: se hierven ramas y se aplican paños calientes en las zonas doloridas. Pero el romero también tiene otros usos, como el cuidado del cabello. La mayor explica que el agua de romero, dejada “en sereno” bajo la luz de la luna, adquiere más fuerza curativa y ayuda a la caída del cabello.



Figura 19. Mayora Rosa Chinguad recolectando romero. Fotografía de la autora, 2025.

La ortiga ocupa un lugar particular porque, aunque “pica”, esa picadura forma parte del remedio. La mayor Isabel Chiran sostiene que la ortiga “pasa los dolores” en las piernas y rodillas, dolores que muchas veces llegan con la edad. Ella recoge las

hojas muy temprano en la mañana o en la tarde, “cuando no pierden su valor curativo”, y prepara baños, infusiones o la aplica directamente para activar la circulación y “despertar el cuerpo”⁴⁷.

Figura 20. Mayora Lidia Sayalpud recolectando ortiga. Fotografía de la autora, 2025.





Figura 21. Mayora Leonila Perenguez recolectando valeriana.
Fotografía de la autora, 2025.

Por otra parte, la valeriana y la malva de olor son empleadas cuando los dolores musculares se relacionan con aspectos emocionales. La mayor Leonila Perenguez explica que: ***“cuando las personas tienen penas, tristezas o reciben malas noticias, atacan los nervios y duele el cuerpo”***⁴⁸. En esos casos, un paño caliente o una infusión suave de valeriana o malva de olor ayudan a relajar los músculos y calmar el espíritu. Pero siempre se vigila la dosis: “no debe ser recargada”, porque el equilibrio es parte de la cura.

En las veredas del Gran Cumbal también se destaca el trabajo de la Asociación Agroecológica Sinchimaki, que por más de diez años ha preservado plantas nativas como el laurel de cera, el matico y la caléndula. Con estas plantas elaboran aceites macerados, jabones y ungüentos. Marina Cumbalaza cuenta que los aceites de caléndula se aplican después de largas jornadas de trabajo en los árboles: “cuando permanecemos agachados, ahí se tiene el dolor de espalda; entonces aplicamos el aceite de caléndula para desinflamar”⁴⁹.

Figura 22. Jabones y aceites de matico y caléndula.
Fuente: tomada de la Asociación Sinchimaki, 2025.



Las mujeres del territorio también enfrentan dolores musculares vinculados a procesos propios de la maternidad. En estos casos se acude no solo a plantas, sino también a prácticas como el encaderamiento, que restituye el equilibrio de la matriz tras el parto. La partera Mamá Natividad señala que los dolores fuertes de espalda en las mujeres pueden deberse a que *“cuando tienen el bebé no se cuidan, no guardan la dieta, y estas son las consecuencias”*⁵⁰. El encaderamiento, combinado con sobadas y plantas calientes como el matico y la ruda, ayuda a “colocar todo en su lugar”.

Finalmente, los sabedores reconocen que el Gran Cumbal es un territorio que combina plantas de “arriba” (zonas frías), plantas de “abajo” (zonas

cálidas) y plantas del “medio”. La médica tradicional Natividad Taimal explica que la cura funciona gracias a la combinación de sabores y fuerzas: las plantas amargas, dulces, agrias, picantes y fuertes se usan en equilibrio según la necesidad del cuerpo. En sus palabras: *“curamos con nuestras plantas de adentro, de arriba y de acá del medio. Entre todas las combinamos y nos las tomamos para prevenir todo tipo de enfermedades”*.

En este entramado de saberes, las plantas no solo alivian dolores musculares: restauran el flujo de energía, reconectan el cuerpo con el territorio y recuerdan la importancia del autocuidado comunitario.



Figura 23. Mama Natividad realizando practica de encaderamiento. Fotografía de la autora, 2025.

Plantas para el alma: limpiezas espirituales, armonización del espíritu y protección



En el territorio indígena del Gran Cumbal, las plantas que cuidan el alma ocupan un lugar tan importante como aquellas que curan el cuerpo. La medicina ancestral entiende que la salud no se limita a lo físico: involucra la energía, las emociones, la relación con el territorio y la manera en que los seres humanos se vinculan con los espíritus que habitan los caminos, los ríos, los volcanes y las montañas.

En palabras de los mayores, “cuando el alma se asusta, se quiebra la armonía, y cuando la armonía se rompe, también enferma el cuerpo”.

Por eso las limpiezas espirituales, las armonizaciones y las prácticas de protección no son rituales aislados; son formas de mantener el buen vivir comunitario, de restaurar lo que se ha desajustado y de recomponer los lazos entre la persona, su familia y la Madre Tierra. A través de hierbas, flores, sahumerios, rezos y llamadas al espíritu, las mayores y sabedores mantienen viva la transmisión de un conocimiento que ha pasado de generación en generación como un legado esencial para sostener la vida.

Limpiezas espirituales: restaurar el equilibrio del alma:

La limpieza espiritual es una de las prácticas más respetadas dentro de la medicina ancestral del Gran Cumbal. Se realiza cuando una persona, especialmente un niño, ha sido alcanzada por energías pesadas, sustos, conflictos familiares o tensiones del territorio. Las mayores saben reconocer los signos: pérdida del apetito, llanto continuo, mirada hundida, color amarillo en la piel, insomnio, irritabilidad o tristeza repentina.

El espanto:

Dentro de las afecciones más frecuentes en niños y adultos se encuentra el espanto, una pérdida o desplazamiento de la energía vital provocada por un susto, una presencia del territorio, una caída repentina, un ruido inesperado, o incluso un pensamiento fuerte dirigido hacia la persona.

La sabedora Estela Tarapues, de la vereda Tasmag, explica que cuando un niño está espantado “no come, no duerme y se nota desigual”⁵¹. Para tratarlo, reúne toda clase de flores como rosas blancas, rosadas, ortiga, valeriana, extrae su zumo y soba al niño “de pies a cabeza”, restaurando así el flujo de la energía y llamando de regreso al espíritu afectado.

Figura 24. Sabedora Estela Tarapues preparando el zumo de flores para la cura del espanto. Fotografía de la autora, 2025.

La partera Socorro Taramuel recuerda que muchas veces los padres llegan desesperados “porque los niños vienen amarillos, con fiebre”. Ella realiza la limpieza con ruda, barriendo el cuerpo “como sacando el mal”, soplando con punta o trago, y pronunciando el nombre del niño tres veces para hacerlo volver: “vení, vení, vení”⁵². En pocas horas, el color regresa y el niño se anima; para la comunidad, esto es prueba clara de que el alma ha vuelto a ocupar su lugar.



Figura 25. Sabedora Estela Tarapues curando a un niño del espanto. Fotografía de la autora, 2025.

Lupe Alpala explica cómo se diagnostica el espanto: palpando el pulso del niño con dos dedos. “Si palpita duro, es espanto fuerte; si es leve, el espanto es pequeño”. En su casa, la cura se hace con agua sagrada de la quebrada de la piedra de Guacamulla, aplicada en la frente, las manos, las rodillas y los pies. “Al ratico, cuenta, los ojitos vuelven y el apetito regresa”⁵³.



Figura 26. Quebrada de la Guacamulla. Fotografía de la autora, 2025.

Isabel Puenayan amplía esta idea explicando que hay niños que “ya vienen nerviositos desde el vientre”, y por eso se espantan con facilidad. Para protegerlos, antes o después de nacer, los médicos tradicionales sahúman la casa y el cuarto del bebé con ruda, tabaco y palo santo. “Apenas nacen -dice ella- la energía de los niños es muy livianita, hay que cuidarla”⁵⁴. Ella misma recorre cada “esquinita” de la habitación para garantizar que el bebé duerma tranquilo y no sea alcanzado por energías perturbadoras.

El napan, el tabaco verde y el licor también se usan para limpiar a los niños que lloran por haber visto presencias del territorio, como la llorona. En estos casos se realizan sahumeros especiales, cubriendo el rostro del niño con un pañuelo blanco para protegerlo mientras se hace la limpieza.



Figura 28. Mayora Rosa Chingwad recolectando napan. Fotografía de la autora, 2025.



Figura 27. Partera Isabel Puenayan sahumando en el cuarto de un bebé. Fotografía de la autora, 2025.



El enduendado:

Los duendes forman parte del paisaje espiritual de Cumbal. No son figuras infantiles: son seres del territorio con voluntad propia. La comunidad reconoce duendes buenos, que cuidan bebés o guían caminantes, y duendes malos o traviesos, que confunden a las personas o las hacen perder el rumbo.

Socorro Taramuel cuenta un relato que recuerda de su abuela:

“Una tardecita mi abuelita fue a recoger hojas. Cuando la buscamos, estaba metida en una cuevita chiquitica, toda perdida porque el duende se la había llevado. La cargué y la llevamos al fogón”⁵⁵.

Como se muestra en la narración anterior, el fuego es aquí un elemento purificador que disipa la energía que atrapó a la persona.

Para Isabel Puenayan, el origen del enduendado está asociado a la falta de respeto territorial: ***“Si uno entra sin pedir permiso, el duende lo recibe primero. Y si usted entra agachado, peor: él lo ve antes, lo toca y le distorsiona la mente”⁵⁶.***

Las contras para el enduendado incluyen el guanto, ruda, sauco, palo santo, tabaco y soplos firmes. El tipo de tratamiento depende del duende: el duende rojo es considerado el más fuerte y requiere limpiezas prolongadas para romper su influencia.

Figura 28. Exterior de la casa de la familia Chiran protegida por guantos blancos y rosados. Fotografía de la autora, 2025.

Mal de ojo:

El mal de ojo ocurre cuando una persona carga una energía intensa de envidia, tristeza, enojo o admiración desbordada y esa energía afecta a otra persona, especialmente a bebés, mujeres en posparto o personas debilitadas.

La mayor Leonila Perenguez explica que plantas como guanto blanco, verbena y eucalipto forman una combinación efectiva para esta afección: ***“El mal de ojo se pega en las heridas, no las deja cerrar. Con estos lavados la herida respira y la mala energía se va”***⁵⁷.

Las limpiezas suelen hacerse tres veces seguidas, acompañadas de rezos silenciosos o llamadas al espíritu protector de la persona.

La malhora:

La mala hora es una energía poderosa que habita ciertos espacios al amanecer o al atardecer, especialmente ríos, ciénagas y cruces de caminos. Puede afectar a quien entra sin estar preparado.

Lupe Alpala vivió un caso extremo: ***“Bajé al río a las seis de la tarde... quise moverme y ya no pude. Me hinchó la cara, los ojos. Me tocó llegar gateando a la casa”***⁵⁸. La partera Mamá Natividad la curó con una limpieza fuerte de ruda, marcando el cuerpo “de pies a cabeza”, expulsando así la energía atrapada.

Las narraciones presentadas constituyen un ejemplo claro de la mirada indígena sobre los tiempos liminales y su relación con la vulnerabilidad energética.

Mal viento:

El mal viento se entiende como la entrada repentina de energía desequilibrada desde un lugar cargado. Las narraciones insisten en que esta afección ocurre cuando la persona está emocional o espiritualmente debilitada. El testimonio de Nelly Tapie⁵⁹, que describe síntomas como dolor de huesos, vista roja y cansancio, permite interpretar este diagnóstico como una lectura ambiental de la enfermedad. Los tratamientos enfatizan la necesidad de restablecer el vínculo con el territorio mediante plantas calientes y aromáticas.

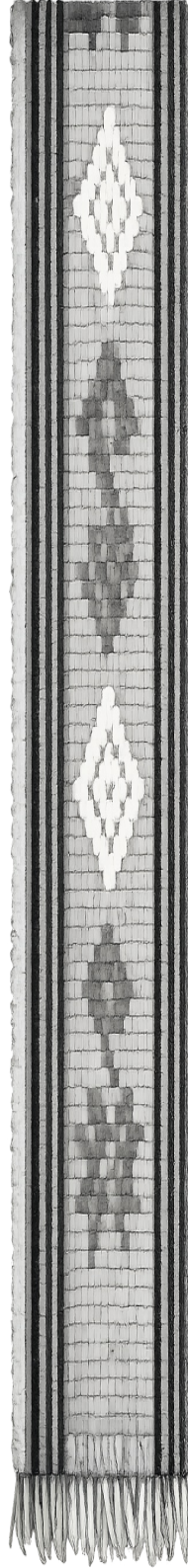
El cueche:

Los mayores distinguen varios tipos de cueche: blanco, negro, amarillo y rojo, cada uno con características específicas, aunque coinciden en que el cueche rojo es el más fuerte y agresivo. Isabel Puenayan señala que:

“El cueche rojo es bravo, deja ronchas rojas rojas, y si se enamora de la persona, no la deja. Anda detrás, la hace soñar feo, la pone triste, no la deja vivir tranquila”⁶⁰.

Se insiste en la idea de que el cueche “se enamora”, un concepto que no se refiere al afecto, sino a una adhesión espiritual que se establece cuando la persona está debilitada, con miedo, o en un estado de vulnerabilidad emocional. El cueche se “pega” a esa persona y comienza a afectarla física y espiritualmente.

Las ronchas, la irritación de la piel, la sensación de calor o quemadura, y el cansancio profundo son señales típicas de su presencia.



Los mayores mencionan que estas marcas “aparecen de golpe”, especialmente luego de haber transitado por ciénagas, páramos, ramas densas, o lugares donde no se pidió permiso al entrar.

El cueche no se entiende como un simple espíritu dañino; su presencia expresa los equilibrios propios del territorio. Los mayores insisten en que él habita ciertos espacios porque esos lugares forman parte del tejido espiritual: son zonas donde el agua, la humedad, el viento y la memoria del territorio se entrecruzan.

La sabedora Socorro Taramuel explica su vínculo con el territorio a través del sentido del olfato: “Dicen miado el cueche... porque él huele. Huele a cacho quemado, o a paja quemada. Si usted siente ese olor, es porque ahí está cerquita”⁶¹.

Este olor característico funciona como advertencia. Interpreta la presencia del cueche como un mensaje que invita a la persona a retirarse y respetar el lugar.

Una de las explicaciones más profundas recogidas en el trabajo de campo realizado es relación del cueche con el arcoíris. En varias entrevistas, los mayores señalan que cuando aparece el arcoíris “el aire se parte”, “la energía cambia”, “los colores bajan con fuerza” o “las fuerzas del agua se mueven”. Este momento

liminal permite que el cueche salga con más intensidad.

Isabel Puenayan lo expresa así:

“El arcoíris es amarrado con el cueche. Es como si él viniera con esos colores. Por eso cuando hay arcoíris uno no debe dejar a los niños afuera ni caminar por las ciénagas. El cueche aprovecha esa claridad”⁶².

El arcoíris, entonces, no se observa solamente como belleza natural, sino como un indicador de transición energética, donde el equilibrio puede romperse para quienes no están protegidos o no respetan los lugares donde aparece.

Quienes han tenido cueche refieren una combinación de síntomas físicos y espirituales tales como: ronchas intensas, rojas y calientes, sensación de “quemazón” interna, decaimiento y debilidad al caminar, sueños pesados y repetitivos, sensación de ser observado o seguido, pérdida del apetito, aversión a ciertos lugares húmedos o sombreados, miedo repentino sin causa aparente.

La sabedora Socorro Taramuel describe también afectaciones en los niños: “El cueche ojea. Si los pañales están mojados, dicen que el cueche los mea. Y cuando el cueche ojea a la persona, le da

asco, sueño, no quiere comer”⁶³.

La cura del cueche requiere plantas específicas, limpiezas profundas y un trabajo ritual preciso. Los mayores mencionan el uso de:

- * Ruda, por su capacidad de romper energías pesadas.
- * Chapil, planta caliente que despeja el espíritu.
- * Palo santo, indicado para cortar adherencias.
- * Cachito de venado, usado en soplos rituales.
- * Esencias dulces, especialmente en casos leves.

Además, se realiza el soplo, que puede incluir punta o trago, para expulsar la energía adherida. Un remedio tradicional particularmente llamativo consiste en arrojar orines calientes en dirección al lugar donde se percibe al cueche. Socorro Taramuel declara: *“Los orines calienticos rompen el camino del cueche. Él se va. Así se corta la energía”⁶⁴.*

Este gesto se interpreta como una forma de restablecer el límite entre la persona y la entidad, devolviendo al cueche al territorio al que pertenece.

Finalmente, los mayores insisten en que la mejor forma de evitar el cueche es el respeto. Esto implica hablarle al territorio antes de entrar, saludar, pedir permiso y estar atento a señales del entorno.



Figura 29. Fotografía histórica del terremoto de Cumbal.

Fuente: Testimonio Diario, “100 años del terremoto en Cumbal”, s. f.

Isabel Puenayan insiste: “Todo sitio es sagrado. Para entrar uno conversa: ‘Aquí voy a pasar’, ‘no vengo a hacer daño’. El cueche respeta cuando uno respeta”.

En este sentido, el fenómeno del cueche no es solo una categoría espiritual, sino también una vía para comprender la ética territorial que ordena la vida comunitaria en Cumbal: una ética donde el cuerpo, el espíritu, las plantas y el paisaje forman una unidad indisoluble.

El mal de ánimo

El mal de ánimo es comprendido como una alteración profunda del equilibrio energético y espiritual, especialmente peligrosa para los niños, quienes son considerados seres “livianitos”, todavía en proceso de fortalecimiento espiritual. La médica tradicional Isabel Puenayan explica que existen lugares donde la energía es más pesada y, por ello, más riesgosa

para los pequeños. Uno de esos lugares es el cementerio:

“El niño es muy débil y en el cementerio hay muchos restos y malas energías, lo que se bota, lo que se entierra para siempre. Cuando cogen el mal de ánimo los niños lloran, se ponen de color amarillo, saltan en las noches, no pueden dormir, hay decaimiento. Para evitar la contra son tres pepitas de ajo o tres pepitas de ruda; más que todo, pedir permiso al lugar, todo sitio es sagrado”.

Esta idea de que “todo sitio es sagrado” se repite entre los mayores y constituye un principio central de la cosmovisión en el resguardo: cada espacio del territorio tiene una energía propia que debe ser reconocida y respetada. En tiempos pasados, recuerda la sabedora Puenayan, se acostumbraba a llevar al niño cargado a la espalda a ciertos lugares y “dejarle almuerzo” como ofrenda, gesto que devolvía el equilibrio entre la familia y el territorio.

La sabedora insiste en que el respeto es la primera protección: ***“en cada lugar hay vida: para las plantas, los animales y para nosotros. fse es el respeto que debemos tener: pedir permiso”⁶⁷.***

El mal de ánima, entonces, no solo afecta el cuerpo del niño, sino también su relación energética con el entorno. Los síntomas de llanto, insomnio y pérdida del color son interpretados como señales de que el espíritu del niño ha sido afectado por energías densas, acumuladas en lugares donde “lo que se entierra, se queda”. Las contras de ajo o ruda, usadas en números rituales de tres, buscan precisamente restaurar esa armonía perturbada.

Protección:

La protección espiritual es una práctica constante en el territorio del Gran Cumbal. Se considera que las personas están expuestas a energías desequilibradas que pueden manifestarse como sustos, envidias, pensamientos negativos o presencias que alteran el bienestar. Por ello, las familias suelen cultivar plantas protectoras alrededor de sus viviendas, creando un cerco energético que cuida a la comunidad.

El guanto y el pumamaque son dos de las plantas más respetadas en este ámbito. El taita Humberto Cumbalaza relata que:

“El guanto se lo siembra como un protector, es una planta que tiene poder y es muy respetada porque con su aroma cuida el hogar, ya sea de malas energías, espíritus malos y mal de ojo. Y el pumamaque, por ser un árbol nativo, ayuda a proteger de enfermedades espirituales y energías malas”⁶⁸.

Figura 30. Exterior de la casa del Tatita Humberto Cumbalaza protegida con guanto amarillo y el árbol de pumamaque. Fotografía de la autora, 2025.



Figura 31. Hoja de vieja, entrada de la casa de la familia Tarapues. Fotografía de la autora, 2025.



Esta comprensión de las plantas como guardianas refleja la estrecha relación entre naturaleza y protección espiritual. La ruda, por ejemplo, es considerada un “escudo” por excelencia.

El mayor Miguel Alpala afirma:

“La ruda siempre avisa cuando hay envidias. Cuando algo anda mal en el hogar, la ruda se marchita, se seca, se

muere; la planta se seca para proteger, porque absorbe esa mala energía”⁶⁹.

También se describe la presencia de la hoja de vieja, sembrada en las entradas de las casas. Según Javier Mimalchi:

“Dicen que en esta hoja habita un espíritu sagrado llamado la vieja. Ella cuida, protege el ambiente, conserva la humedad y purifica el agua”⁷⁰.

El sauco y el marco, mencionados por Rosario Cumbalaza, cumplen funciones similares:

“El sauco lo siembran donde sea pesado el ambiente, para que proteja de las malas energías. Es como un cuidador. Y el marco es otra planta sagrada porque es protector, un sanador”⁷¹.

Figura 32. Hoja de sauco, entrada de la vereda Tasmag, Machines. Fotografía de la autora, 2025.



Desde esta perspectiva, la protección no se limita a repeler lo negativo: también fortalece el vínculo cotidiano entre la familia, la casa y las fuerzas del territorio.

Armonización del espíritu:

La armonización del espíritu es un proceso de restablecimiento del equilibrio interno cuando una persona ha presentado alteraciones en su energía, en su ánimo o en su conexión con el territorio. Estas alteraciones pueden originarse tanto en experiencias personales como tristezas, conflictos,

desánimos, así como en desequilibrios comunitarios. En este contexto, el taita Alonso Valenzuela recuerda una práctica tradicional realizada en su tiempo como gobernador:

“Cuando fui gobernador aplicábamos el artículo 5, que consiste en regular la armonía comunitaria. Cuando una persona roba, cuando abandona el hogar, cuando adultera, cuando los jóvenes hacen desorden, cuando está abierta la sesión en el cabildo, el encargado es el señor teniente, quien corrige con la ortiga”⁷².

El uso de la ortiga no se entiende como castigo físico, sino como un mecanismo simbólico para “reactivar” la energía de la persona que ha roto la armonía colectiva. La ortiga “pica”, “despierta”, obliga a reconocer el desequilibrio y a transformarlo. En términos espirituales, la corrección no solo busca reparar la falta, sino devolver a la persona al camino de la convivencia.

La armonización, por tanto, no solo opera a nivel individual: es un acto profundamente comunitario. Su objetivo es restablecer el tejido social, haciendo que las personas recuperen su centro espiritual y, con ello, el equilibrio de la comunidad.

Plantas para el territorio: Rituales colectivos, pagos a la tierra y ceremonias de agradecimiento

39

Las plantas ocupan un lugar central en los rituales colectivos y en las ceremonias de reciprocidad con la Madre Tierra. Estos actos expresan una visión donde la vida humana, la naturaleza y el mundo espiritual están profundamente entrelazados. Así, los pagos, las ofrendas, los ciclos festivos y las ceremonias de agradecimiento constituyen prácticas que renuevan la armonía entre la comunidad y el territorio, y permiten la continuidad de los vínculos ancestrales transmitidos por mayores y sabedores como se verá a continuación.

Rituales de agradecimiento:

Los rituales de agradecimiento celebrados por el resguardo marcan momentos decisivos del calendario agrícola y espiritual. Son prácticas donde se honra el ciclo de la vida, el florecimiento, la cosecha y la fuerza de la Madre Tierra. Cada celebración integra el uso de plantas consideradas protectoras, purificadoras o portadoras de energía vital.

Inti Raymi:

El Inti Raymi, fiesta del sol, es una de las celebraciones más significativas. Según los mayores, representa “el fin de un año e inicio del siguiente”, marcado por el retorno del sol y la gratitud por las semillas germinadas y cosechadas.

El mayor Miguel Alpala enfatiza que:

“en esta fecha toca coger las plantas medicinales, luego se las coloca a secar y después darle uso y así aprovechar todos los beneficios que ellas nos brindan”⁷³.

Para los médicos tradicionales, este día concentra una energía especial que potencia las propiedades de plantas como la ruda, el romero, la ortiga, la chilca, el marco y el tabaco, utilizadas en limpiezas y protecciones colectivas.

Desde esta lectura, el Inti Raymi funciona como un ritual de renovación energética, donde la comunidad reorganiza su relación con el ciclo solar y reafirma la continuidad del conocimiento sobre las plantas.



Pawkar Raymi:

El Pawkar Raymi es la fiesta del florecimiento, tiempo de juventud y renacimiento. El taita Porfirio Puenayán señala que esta celebración reconoce “la renovación de la vida”, y se agradece a la Madre Tierra mediante flores, semillas y alimentos.

Figura 33. Cabildo del Gran Cumbal, mandala del Pawkar Raymi. Fotografía de la autora, 2025.

Durante esta fecha se realizan baños con plantas como ruda, romero, sauco y manzanilla, que según los sabedores ayudan a fortalecer la energía vital. En términos simbólicos, estas plantas funcionan como puentes entre la renovación natural y la renovación espiritual de la comunidad.



Figura 34. Festividad Kolla Raymi en la Institución Educativa Los Andes de Cuaicual. Fotografía tomada de la página web de la I.E, 2025.



Kolla Raymi:

El Kolla Raymi honra a la mujer y a la Madre Luna, reconociéndolas como fuentes de fertilidad y siembra. El médico tradicional Carlos Chalparizan afirma:

“es tiempo para honrar la fuerza femenina... se hacen limpiezas con plantas como la ruda, el romero, el marco y la manzanilla”⁷⁴.

En clave interpretativa, este ritual reafirma el papel de la mujer como cuidadora, sembradora y sostenedora de la vida; no solo en lo biológico sino también en lo espiritual.

Rituales colectivos y representación de la Madre Territorio:

Los rituales colectivos son entendidos por los mayores como momentos de “equilibrio”, donde la persona, la familia y el territorio recuperan su fuerza espiritual.

Una representación significativa es la madre territorio, elaborada en mandalas de flores y semillas. La ingeniera Yoheny Taimal explica que estas representaciones:

“armonizan semillas que vienen del ser, legado de la conservación... plasmado en el útero de la mujer, que simboliza la fertilidad y sus frutos”⁷⁵.

Desde una interpretación antropológica se señala que estas imágenes no son solo decorativas: actúan como metáforas vivas de la relación cuerpo–tierra, reforzando la idea de que la vida humana germina desde las mismas fuerzas que sostienen al territorio.

Figura 35. Mandala de flores en representación a la Madre Territorio.
Fotografía de Yoheny Taimal, 2025.





Ofrendas a los difuntos:

En el sur de Nariño y norte del Ecuador, el 1 de noviembre se realiza la ofrenda a los finados. Esta práctica involucra dos meses de preparación.

Antonio Cuaical relata:

“las ofrendas consisten en hacer un altar y colocar lo que más les gustaba a los muertos: pan, vino, bananos, flores. Y se acostumbra a colocar un vaso de agua, que es agua de lugares sagrados y se la lleva a bendecir con el padrecito, y junto a ella el romero”⁷⁶.

El romero aparece aquí como planta de purificación y de alumbramiento del espíritu. Desde una mirada profesional, este ritual opera como un puente entre generaciones, donde los vivos mantienen comunicación con los ancestros mediante objetos, alimentos y plantas que condensan memoria y afecto.

Figura 36. Ofrenda de la familia Cuaical. Fotografía de la autora, 2025.

Apertura de sesiones: el bastón de mando:

El bastón de mando es otro elemento ritual profundamente relacionado con plantas sagradas. El taita Porfirio Paspuezan señala que,

“es el símbolo de la espiral... cada bastón tiene su camino, es una vara sagrada porque viene de la montaña; es de quinde y chonta”⁷⁷.

Estas maderas, consideradas plantas sagradas, conectan a la autoridad con la montaña y legitiman la toma de decisiones. Desde la perspectiva ritual, el bastón encarna el vínculo entre liderazgo, territorio y sabiduría ancestral.



Figura 37. Apertura a la sesión de jóvenes. Fotografía de la autora, 2025.

Pagos a la tierra: el sembrado de la placenta:

El “sembrado de la placenta” es uno de los rituales más profundos en la medicina ancestral del Gran Cumbal. La médica Isabel Puenayan explica que este acto permite que “el niño se apega más al territorio”, estableciendo desde el inicio un lazo espiritual con la Madre Tierra.

Este pago incluye el uso de plantas protectoras como ruda, marco, guanto y napan, consideradas “como sábanas” que cuidan al recién nacido. La partera sopla en tres direcciones para activar las fuerzas de las tres tulpas, símbolo de equilibrio.

La ritualidad incluye:

- Fuego y ceniza, para otorgar calor, protección y limpieza;
- Carbón, como presencia del abuelo fuego;
- Tres piedras del territorio (Mayasquer, Chiles, Panán, Cumbal), que vinculan al niño con los ancestros.

Isabel Puenayan profundiza:

“La placenta se siembra con el fin de que nuestras guaguas no desconozcan el territorio... vayan a donde vayan, tienen que regresar. La raíz se siembra ahí”⁷⁹.

Lo anterior permite ver que este ritual consolida una pedagogía del arraigo: el bebé crece ligado al territorio no solo por nacimiento biológico, sino por nacimiento espiritual.



Figura 38. Ritual de siembra de placenta.
Fotografía de la autora, 2025.



Ceremonias de agradecimiento por el agua:

Las ceremonias de agradecimiento realizadas en la laguna de Cumbal son espacios de purificación y equilibrio. La médica Isabel Puenayan explica que en la laguna “se hacen pagos para limpiar el espíritu y agradecer el agua”⁸⁰.

Esta práctica reconoce al agua como entidad viva, protectora y madre. Las plantas utilizadas en estos pagos operan como mediadoras entre la comunidad y la energía del territorio.

Figura 39. Armonización de juventudes en la laguna.
Fotografía tomada por Tatiana Valenzuela, 2025.



APRENDER A CURAR

Transmisión del conocimiento curatorial

En el territorio indígena del Gran Cumbal, el aprendizaje de la medicina ancestral es un proceso que ocurre en el tiempo largo de la vida comunitaria. No se basa en manuales ni instrucciones explícitas: se aprende mirando, acompañando, escuchando y haciendo. Así lo expresa la sabedora Socorro Taramuel cuando recuerda su propio proceso de formación con su madre, Celia Taimal:

“Flla jamás me dijo: ‘aprenda’, sino que me llevaba a todos los lugares donde había partos. Yo la miraba y la ayudaba, les pasaba agua y lo que me manden; así fui aprendiendo.”⁸¹

De esta manera, el conocimiento se hereda a través de la experiencia encarnada, donde las manos, los gestos y los silencios enseñan tanto como las palabras.

La médica tradicional Natividad Taimal, con más de cuarenta años de práctica, relata cómo este aprendizaje inicia incluso en la niñez. Narra el nacimiento de un bebé que presencié a los siete años, cuando su hermana enfermó:

“Yo no vi cómo nació el guagua, solo escuchaba. Pero como miraba cómo mamita sabía hacer, fui a cortar una hoja de higuera... Le hice el nudo del ombligo, apreté hasta donde aguanté y envolví con rapadura. Miraba a mi mami que ella le echaba agüita de helecho para la infección. No me imaginaba, pero así fue.”⁸²

Este relato evidencia que el saber no se transmite como teoría: se deposita en los niños a través de la observación íntima de los eventos vitales. La experiencia cura, pero también forma.

Del mismo modo, María Isabel Puenayan señala que su aprendizaje se dio al lado de su madre y de otras parteras mayores:

“Yo venía aprendiendo desde mi mamá, pero más pequeñita ya sabía escuchar a mama Dominga y a mama Visitación Malte. Fllas curaban, manteaban, eran parteras también.”⁸³

Sin embargo, advierte que hoy los aprendizajes se ven afectados por los cambios socioculturales: *“Antes estábamos en la casa, al ruedo del fogón, conversábamos... Ahora ya no, ahora cogido ese celular.”⁸⁴* La frase revela una tensión contemporánea: el riesgo de que el conocimiento ancestral no encuentre los espacios y tiempos adecuados para su continuidad.

Relación entre mayores y jóvenes en la preservación del saber

Figura 40. Jardín botánico de la vereda Tasmag. Fotografía de la autora, 2025.

La chagra como escuela viva:

La chagra, o huerta casera, constituye uno de los espacios fundamentales para esa transmisión intergeneracional. Allí no solo crecen plantas medicinales: se cultivan memorias, prácticas y vínculos espirituales. La chagra enseña el ritmo del territorio y el modo en que las plantas responden al clima, al agua y a los ciclos lunares.

Carmen Alicia Mimalchi, que

conserva un jardín botánico heredado, explica esta dimensión afectiva:

“Conservo y cultivo este jardín porque es una herencia que me dejó mi mamita... Mirar florecer una planta es mirar el reflejo eterno de mi madre.”⁸⁵

Esta relación íntima con las plantas refuerza la idea de que la chagra es, además de huerta, archivo afectivo y pedagógico.





Figura 41. Vivero Machines.
Fotografía de la autora, 2025.

El Vivero Los Machines: archivo vegetal del territorio:

El Vivero Los Machines se ha convertido en un espacio donde las plantas nativas son propagadas y cuidadas para evitar su desaparición. Allí los jóvenes aprenden directamente del territorio y de las personas que han protegido estas especies por generaciones.

Liliana Alpala describe este propósito:

“Propagamos gran variedad de plantas... todas sirven como cura. Las hojas, cortezas, flores, raíces, cada una tiene su beneficio. Muchas especies han ido desapareciendo y es importante conservarlas porque alimentan aves y animales del ecosistema.”⁸⁶

El vivero funciona como un espacio de resistencia ambiental, pero también como una escuela para jóvenes que desean reencontrarse con el conocimiento de los mayores.



Figura 42. Biblioteca Saberes de los Machines - Proyecto simbiosis botánica. Fotografía tomada de la Biblioteca Saberes de los Machines, 2025.

Biblioteca Saberes de los Machines:

Esta iniciativa comunitaria se ha consolidado como un puente entre tradición y educación contemporánea. Liliana Alpala la resume así: ***“Somos la Biblioteca Saberes de los Machines... una biblioteca que es páramo, vivero, palabra y memoria.”***⁸⁷

Allí se realizan talleres, actividades con niños y jóvenes, y procesos de recuperación de saberes a través de pigmentos naturales y simbiosis botánica. La biblioteca se convierte así en un “lugar de lectura” del territorio mismo.

La escuela como lugar de continuidad:

En la Institución Educativa Cumbe, ubicada en la vereda Boyera, el saber ancestral se incorpora a la formación juvenil mediante la asignatura de Medicina Tradicional. Luis Fuelantala recuerda:

“Desde sexto a noveno nos enseñaban a sembrar, preparar la tierra, seguir el calendario lunar... A preparar infusiones, extraer el sumo de las plantas. Este conocimiento fortalece la identidad del territorio y aporta salud a la comunidad.”⁸⁸

La escuela, al integrar el conocimiento ancestral, se convierte en un aliado en la preservación del patrimonio medicinal.



Figura 43. Institución Educativa Cumbe.
Fotografía de la autora, 2025.



La palabra, el secreto y el silencio en el aprendizaje

En la transmisión del saber ancestral, la palabra no se usa para explicar: se usa para sostener. El secreto no es ocultar información, sino custodiarla para que no pierda su fuerza. Y el silencio es un modo de respeto que permite escuchar el territorio.

La siembra de placenta, por ejemplo, es relatada por Isabel Puenayan como un acto pedagógico:

“Aquí siembro al niño Matis, para que el territorio no lo desconozca... Y a ustedes, niños que están viendo, así los sembramos a ustedes y así tienen que hacer a sus hijos.”⁸⁹

El acto ritual se convierte en lección para quienes observan.

La tulpa: fogón y territorio:

La tulpá es un espacio de conversación, escucha y aprendizaje. Allí se cocinan alimentos y se enseñan los secretos de preparación de la medicina. Socorro Taramuel lo explica al hablar de la valeriana y la ruda:

“Todo lo que sé sobre las plantas medicinales y su poder curativo lo aprendí a la orilla del fogón... ahí aprendí por ejemplo que la valeriana hay que saberla preparar.... Y la ruda no se les da a las embarazadas cuando recién están, porque si no se aborta el niño. Así le aprendí a la mamita.”⁹⁰

La tulpá funciona como laboratorio, aula y corazón del hogar.

Figura 44. Familia Valenzuela Chiran compartiendo saberes con el niño en la Tulpa. Fotografía de la autora, 2025.

LA MEDICINA DEL TERRITORIO COMO PATRIMONIO VIVO

Los hallazgos de la investigación curatorial evidencian que la medicina ancestral del pueblo Pasto, especialmente en el territorio indígena del Gran Cumbal, no puede ser comprendida como un conjunto aislado de prácticas terapéuticas, sino como un sistema integral de conocimiento que articula dimensiones espirituales, territoriales, comunitarias y simbólicas. Las prácticas de curación explicitadas en los ejes anteriores como limpiezas espirituales, uso ritual de plantas, pagos a la tierra, armonizaciones y protecciones, se inscriben en una concepción relacional del mundo, donde la salud no se limita al cuerpo individual, sino que depende del equilibrio entre la persona, el territorio, los ancestros y las fuerzas espirituales que habitan cada lugar.

Desde esta perspectiva, enfermedades como el espanto, el mal de ojo, el mal viento, el cueche o el mal de ánima no remiten únicamente a síntomas físicos, sino a desequilibrios en la relación con el entorno, con otros seres y con los espacios sagrados. Esta concepción coincide con estudios etnográficos andinos que señalan que la enfermedad, en contextos indígenas, se interpreta como una ruptura del orden relacional más que como un fenómeno exclusivamente biológico⁹¹.

Las narraciones de los mayores y sabedores recogidas en la investigación muestran que el acto de curar implica siempre un ejercicio ético y espiritual: pedir permiso, dialogar con las plantas, reconocer la agencia del territorio y respetar los tiempos propios de la

naturaleza. Así, la medicina ancestral se configura como un conocimiento situado, profundamente arraigado en la experiencia histórica y territorial del pueblo Pasto.

Uno de los aportes centrales de esta investigación es la valoración de la medicina ancestral como patrimonio cultural inmaterial, en consonancia con lo planteado por la UNESCO⁹², que reconoce como patrimonio aquellas prácticas, saberes y expresiones transmitidas de generación en generación y recreadas constantemente por las comunidades en función de su entorno y su historia.

En el caso del Gran Cumbal, la medicina ancestral se transmite principalmente

a través de la oralidad, la observación, la práctica cotidiana y el acompañamiento intergeneracional. No existe una enseñanza formalizada ni manuales escritos; el aprendizaje ocurre en la chagra, en la tulpá, en los rituales colectivos, en los partos, en las caminatas por el territorio y en los espacios de sanación. Como lo expresan las parteras y médicas tradicionales entrevistadas, “se aprende mirando, ayudando y escuchando”, lo cual refuerza la idea de un saber encarnado y vivido.

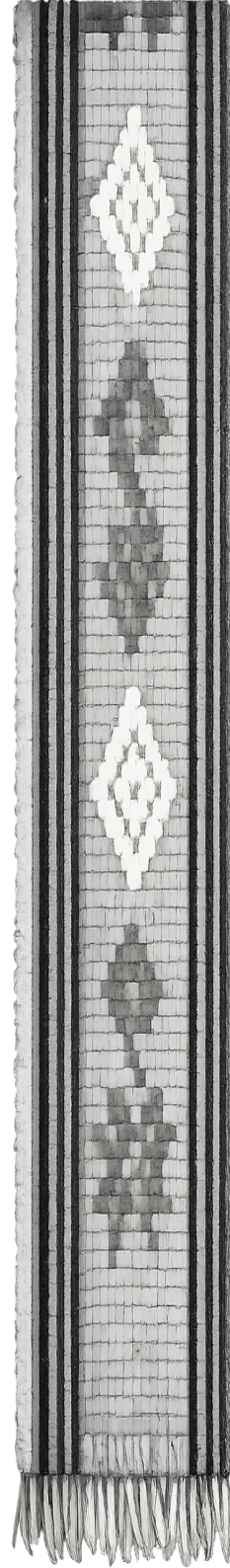
Este carácter intangible no implica fragilidad, sino adaptabilidad. La medicina ancestral se mantiene viva porque se actualiza sin perder su raíz, dialogando de manera crítica con la medicina occidental, especialmente en escenarios como la IPS indígena de Cumbal. Investigaciones previas han mostrado que estos sistemas médicos tradicionales cumplen un rol fundamental en la soberanía sanitaria de los pueblos indígenas⁹³ y en la preservación de su identidad cultural.

Reconocer la medicina ancestral como patrimonio inmaterial implica también asumir una responsabilidad política: su protección no se limita

a la documentación, sino al fortalecimiento de las condiciones comunitarias y territoriales que hacen posible su continuidad.

Así, los hallazgos de la investigación dialogan de manera directa con los planteamientos de Boaventura de Sousa Santos⁹⁴ sobre las epistemologías del sur, entendidas como una crítica al monopolio del conocimiento científico occidental y como una reivindicación de los saberes producidos por pueblos históricamente subalternizados. La medicina ancestral del pueblo Pasto constituye un ejemplo claro de lo que Santos denomina una ecología de saberes, donde distintos sistemas de conocimiento coexisten sin que uno pretenda anular al otro.

Lejos de oponerse de forma radical a la biomedicina, los médicos tradicionales del Gran Cumbal establecen relaciones pragmáticas y respetuosas con el sistema de salud occidental, reconociendo sus alcances y límites. Esta coexistencia cuestiona las jerarquías epistemológicas y propone una visión plural del conocimiento, en la que la validez no se mide únicamente por criterios científicos, sino también por su eficacia simbólica, espiritual y comunitaria.



Considerando lo anterior, estas prácticas pueden leerse como expresiones de ontologías relacionales, en las que la separación moderna entre naturaleza y cultura pierde sentido. Las plantas no son recursos, sino seres con espíritu; los lugares no son espacios vacíos, sino entidades vivas; la salud no es individual, sino colectiva⁹⁵. Esta ontología relacional se manifiesta con fuerza en rituales como la siembra de la placenta, donde el cuerpo del recién nacido se vincula simbólica y materialmente con el territorio, asegurando su pertenencia y su continuidad como sujeto colectivo.

Así mismo, los hallazgos dialogan con la propuesta sobre la cosmopolítica indígena⁹⁶, en la que los seres no humanos como montañas, plantas, aguas, espíritus participan activamente en la vida

social y política. En la medicina ancestral del Gran Cumbal, las plantas curan porque poseen agencia, y los rituales funcionan porque convocan a múltiples actores visibles e invisibles.

Finalmente, la investigación muestra que, pese a los procesos de migración y escolarización occidental, la medicina ancestral del pueblo Pasto no está desapareciendo, sino transformándose. Espacios como los viveros comunitarios, las bibliotecas de saberes, las instituciones educativas con enfoque propio y los rituales colectivos se constituyen en escenarios clave para la transmisión del conocimiento.

Las nuevas generaciones participan activamente en la siembra, el cuidado de plantas, la observación de rituales y la escucha de la palabra de los mayores. Aunque los modos de

aprendizaje han cambiado, el principio fundamental permanece: el conocimiento se transmite en relación con el territorio y la comunidad. Como señalan varios testimonios, sembrar una planta o participar en un ritual es también sembrar memoria.

En este sentido, la continuidad del legado curativo no depende únicamente de la reproducción exacta de las prácticas, sino de la capacidad de las comunidades para recrear sus saberes en contextos cambiantes, manteniendo su sentido profundo. La medicina ancestral del Gran Cumbal se proyecta así como una práctica viva, dinámica y políticamente relevante, que contribuye no solo a la salud comunitaria, sino también a la construcción de alternativas epistemológicas frente a la crisis civilizatoria contemporánea.



Tercera Parte

HORIZONTES PEDAGÓGICOS DEL CONOCIMIENTO ANCESTRAL

El presente eje propone una lectura pedagógica de la medicina ancestral del Gran Cumbal como una práctica viva, comunitaria e histórica. No se trata solo de una forma alternativa de sanación, sino de un entramado de saberes, rituales y vínculos espirituales que condensan siglos de experiencia colectiva y resistencia cultural. En este sentido, la enseñanza de la medicina ancestral no puede reducirse a la transmisión técnica de recetas o usos de plantas, sino que debe situarse en una pedagogía de la memoria y del territorio, donde los jóvenes aprendan a pensar históricamente los procesos que dieron origen,

continuidad y transformación a los saberes curativos de su pueblo.

Desde la perspectiva de la didáctica de la historia, este enfoque se enmarca en la corriente del pensamiento histórico (historical thinking) que busca formar sujetos capaces de construir significados sobre el pasado, establecer relaciones con el presente y proyectar horizontes de futuro a partir de su comprensión histórica⁹⁷. Dentro de esta corriente, se privilegiará en la presente propuesta la conciencia histórica entendida como la capacidad de conectar temporalidades, en este caso,

reconocer cómo los saberes medicinales del pasado siguen influyendo en la vida comunitaria actual; a su vez, se retomará la empatía histórica en la medida que implica la disposición a comprender las acciones, creencias y decisiones de los ancestros desde sus propios marcos culturales, sin imponer juicios anacrónicos. Ambas dimensiones son cruciales para trabajar con la medicina ancestral, pues permiten comprender que curar no es solo aplicar un conocimiento botánico, sino recrear una relación ética y espiritual con los elementos del territorio.

El trabajo pedagógico propuesto se desarrollará en la Biblioteca Saberes de los Machines, ubicada en la vereda Tasmag del municipio de Cumbal. Dicho lugar ha sido concebido como un espacio vivo para el diálogo de saberes, donde la palabra, la práctica y la experiencia se entrelazan⁹⁸. La biblioteca, más que un depósito de libros es un laboratorio comunitario de aprendizaje que resguarda la memoria oral y material de la medicina ancestral del Gran Cumbal. Allí, las actividades didácticas se organizarán a partir de los siguientes ejes:

1. El territorio y los caminos del remedio, orientado a la comprensión histórica y simbólica de las rutas y lugares sagrados donde nace el conocimiento curativo.
2. Los saberes y prácticas del cuidado, dedicado a los procesos de aprendizaje, transmisión y aplicación de la medicina ancestral, desde la recolección ritual de plantas hasta la relación entre cuerpo, espíritu y naturaleza.
3. La pedagogía de la sanación, que propone estrategias para que la biblioteca se convierta en un aula viva, donde los jóvenes puedan reconstruir, reinterpretar y compartir los saberes medicinales mediante ejercicios de investigación, registro, narración y representación.

En conjunto, este eje busca formar guardianes del conocimiento, es decir, jóvenes capaces de reconocer el valor histórico y espiritual de la medicina ancestral y de asumir su transmisión como un acto de responsabilidad cultural. Al vincular las habilidades de pensamiento histórico con los procesos de enseñanza-aprendizaje de la medicina ancestral, se pretende fortalecer una conciencia histórica del cuidado, donde sanar, recordar y enseñar son parte de una misma práctica de continuidad y resistencia.



Figura 45. Fotografía de actividades en Tasmag, fotografía, Biblioteca y Ruralidad – Saberes de los Machines.

COMPETENCIAS Y CONTENIDOS DE ENSEÑANZA

Tabla No. 1. Competencias y contenidos

Competencias por desarrollar:

- Reconoce los saberes de la medicina ancestral como parte del patrimonio cultural inmaterial del pueblo Pasto.
- Establece relaciones entre memoria, territorio y prácticas de sanación.
- Desarrolla conciencia y empatía histórica frente a las transformaciones culturales del resguardo.
- Participa activamente en la construcción colectiva del conocimiento desde la oralidad y la experiencia comunitaria.

Contenidos conceptuales:

- Medicina ancestral y cosmovisión del pueblo Pasto.
- Relación cuerpo, territorio, espiritualidad.
- La chagra y la tupa como espacios de transmisión de saberes.
- Saberes y roles de los taitas, mamas y parteras.

Contenidos procedimentales:

- Escucha activa y registro etnográfico de relatos orales.
- Identificación y clasificación de plantas medicinales del territorio.
- Elaboración de cartografías simbólicas y narrativas.
- Construcción colaborativa de una exposición curatorial comunitaria.

Contenidos actitudinales:

- Valoración del saber ancestral como fuente de identidad.
- Respeto hacia los mayores y sus formas de enseñanza.
- Participación solidaria en actividades colectivas.
- Compromiso con el cuidado del territorio y la biodiversidad.

Fuente elaboración propia.

METODOLOGÍA Y RECURSOS

La unidad se desarrollará bajo una metodología de aprendizaje situado, que retoma los presupuestos de la educación propia y la pedagogía del territorio, combinando estrategias de historia oral, talleres comunitarios, observación participante y trabajo colaborativo. En este marco, el territorio no se concibe solo como un espacio geográfico, sino como una construcción histórica, simbólica y espiritual que orienta los procesos de enseñanza y aprendizaje. La educación propia, entendida como una práctica de afirmación cultural y epistemológica de los pueblos indígenas, se fundamenta en el derecho a definir sus propios modos de conocer y transmitir el saber, enraizados en la memoria, la lengua y la cosmovisión de la comunidad.⁹⁹

Por su parte, la pedagogía del territorio reconoce que el aprendizaje emerge de la experiencia directa con el entorno y de la relación espiritual y política que las comunidades establecen con la tierra.¹⁰⁰ Desde esta perspectiva, enseñar implica “leer” y “dialogar” con el territorio como texto vivo, donde cada elemento como la montaña, el agua, las semillas o los caminos, constituye un mediador del conocimiento.¹⁰¹ Así, la unidad propone una metodología que privilegia la palabra colectiva, el trabajo colaborativo y la reconstrucción de la memoria viva, articulando las prácticas curativas y de cuidado del resguardo indígena del Gran Cumbal con una reflexión pedagógica sobre la continuidad cultural y el aprendizaje intergeneracional.

FASES Y ACTIVIDADES

De acuerdo con el formato de diseño de unidad didáctica empleado por el Departamento de Historia de la Universidad del Valle¹⁰², la presente propuesta se estructura en cuatro fases progresivas que articulan la exploración, la reflexión y la acción pedagógica en torno a los saberes ancestrales del pueblo Pasto. Las fases: Preguntémonos, Exploremos, Produzcamos y Apliquemos, responden a una secuencia metodológica en donde cada fase corresponde a un nivel de profundización del aprendizaje, que avanza desde la formulación de preguntas y el reconocimiento del contexto histórico y espiritual del territorio, hasta la aplicación práctica de los saberes en actividades comunitarias de medicina tradicional. De esta manera, el proceso didáctico no se concibe como una línea cerrada, sino como un ciclo de reciprocidad que vincula el pensar, el sentir y el hacer, en coherencia con los principios del buen vivir y el cuidado del territorio.

Tabla No. 2. Fases de desarrollo de la unidad didáctica

Fase	Objetivos	Actividades principales	Descripción	Duración
¡Preguntémonos! Reconociendo nuestros saberes	Activar conocimientos previos y formular preguntas generadoras sobre la medicina tradicional.	Círculo de palabra guiado por un mayor; elaboración de un mural colectivo “¿Qué sabemos curar?”; diálogo sobre la historia del remedio en la comunidad.	En un primer encuentro en la Biblioteca Saberes de los Machines, se realizará un círculo de palabra con la participación de jóvenes, mayores y sabedores locales. A través de preguntas generadoras (“¿qué es para nosotros la medicina tradicional?”, “¿cómo curaban nuestros abuelos?”), se activan memorias colectivas sobre las prácticas de cuidado y se registran relatos iniciales. Luego, los participantes elaboran un mural comunitario titulado “¿Qué sabemos curar?”, donde dibujan o escriben elementos asociados a plantas, rituales o lugares sagrados del territorio. La actividad concluye con una reflexión guiada por la mediadora sobre cómo estos saberes forman parte de una historia viva y de un proceso de resistencia cultural.	Semana 1 (2 sesiones de 2 horas)

Estrategias metodológicas: Aprendizaje basado en la experiencia - Activación de conciencia histórica mediante la relación pasado -presente.

Recursos: Papel Kraft, marcadores, grabadora, cámara fotográfica, bastón de palabra.

Fase	Objetivos	Actividades principales	Descripción	Duración
¡Exploremos! Caminos del remedio	Investigar y documentar prácticas curativas tradicionales.	Entrevistas con taitas y mamás sabedoras; registro fotográfico y dibujo de plantas medicinales; visita guiada a la chagra y tulpa.	Los participantes, guiados por un taita o mama sabedora, realizarán una caminata ritual o salida pedagógica por la chagra y los alrededores del resguardo. Durante el recorrido, se identificarán plantas medicinales, lugares de recolección y relatos asociados a su uso. Cada estudiante llevará un cuaderno de campo donde registrará observaciones, dibujos, nombres locales de las plantas y descripciones dadas por los mayores. En la biblioteca, se sistematizará la información mediante un taller de fichas etnobotánicas, clasificando las plantas según su función (curativa, protectora, espiritual). Además, se realizará un breve taller sobre la noción de continuidad y cambio desde el pensamiento histórico: cómo las prácticas curativas han permanecido o se han transformado frente a la llegada de la medicina occidental.	Semana 2 (3 sesiones de 2 horas)

Estrategias metodológicas: Aprendizaje situado y colaborativo - Investigación guiada (aprendizaje por indagación) - Enfoque histórico-cultural.

Recursos: Cuadernos de campo, lápices, cámara, fichas de registro, hojas secas, herbario escolar.

Fase	Objetivos	Actividades principales	Descripción	Duración
¡Produzcamos! Tejiendo memoria y sanación	Sistematizar los saberes recolectados y crear productos curatoriales tradicionales.	Elaboración de cartografía simbólica de plantas y rituales; construcción de fichas etnobotánicas; preparación de textos narrativos y objetos para exposición.	A partir de la información registrada, los participantes elaboran una cartografía simbólica donde ubican las plantas, los sitios de recolección, las fuentes de agua y los espacios rituales del resguardo. En grupos, preparan textos narrativos o poéticos sobre los usos medicinales y espirituales de las plantas, integrando testimonios de los mayores. Simultáneamente, se inician los preparativos para una exposición comunitaria en la biblioteca, donde los jóvenes serán curadores: seleccionan objetos, fotografías, tejidos o instrumentos rituales relacionados con la sanación. El docente orienta una reflexión sobre la empatía histórica, invitando a los participantes a comprender cómo pensaban y actuaban los sabedores en su tiempo, sin imponer valores contemporáneos.	Semana 3 (2 sesiones de 3 horas)

Estrategias metodológicas: Educación curatorial participativa.

Recursos: Cartulina, pinturas, impresiones fotográficas, objetos rituales, textos recopilados.

Fase	Objetivos	Actividades principales	Descripción	Duración
¡Apliquemos! Guardianes del conocimiento	Socializar y reflexionar sobre el aprendizaje colectivo.	Montaje de exposición en la Biblioteca Saberes de los Machines; ceremonia de agradecimiento; círculo de evaluación y compromiso con el cuidado del territorio.	Los estudiantes y sabedores presentan la exposición comunitaria en la Biblioteca Saberes de los Machines, abierta a familias, docentes y miembros del cabildo. Cada grupo explica su cartografía, las fichas etnobotánicas y los relatos recolectados. La jornada culmina con un círculo de evaluación reflexiva, donde se dialoga sobre lo aprendido, los desafíos y los compromisos para cuidar y transmitir los saberes ancestrales. Los mayores comparten una ceremonia simbólica de agradecimiento al territorio y a las plantas, fortaleciendo el vínculo espiritual con el aprendizaje.	Semana 4 (2 sesiones de 2 horas + exposición pública)

Estrategias metodológicas: Aprendizaje-servicio (ApS)

Recursos: Paneles expositivos, objetos recolectados, material audiovisual.

Fuente elaboración propia.

EVALUACIÓN

La evaluación en contextos de educación indígena y propia ya no se concibe como un simple acto formal de medición de resultados, sino como un proceso relacional, situado y simbólico que conecta el aprendizaje con el territorio, la memoria comunitaria y la continuidad cultural. En la perspectiva de la pedagogía del territorio, la evaluación adquiere un carácter cualitativo, dinámico y colectivo: el territorio no solo provee el escenario del aprendizaje, sino que es parte del currículo y del propio acto evaluativo. En este sentido, evaluar implica reconocer tanto la experiencia vital del estudiante como su compromiso con el cuidado del entorno, su participación en la comunidad y su capacidad de construir saberes en diálogo con los mayores y la tierra.

Este enfoque implica varios rasgos metodológicos distintivos. Primero, la coevaluación comunitaria: los mayores, los sabedores, los compañeros y el espacio mismo actúan como coevaluadores. La evaluación no la realiza solamente el docente o investigador externo, sino que se construye colectivamente, bajo acuerdos comunitarios, en diálogo con los elementos culturales de resguardo. Segundo, la evaluación como proceso de reciprocidad: aprender implica devolver al territorio, a la comunidad y a los mayores; así, el aprendizaje mismo es una forma de cuidado y, por ende, la evaluación debe mostrar no solo lo que se ha aprendido, sino cómo ese conocimiento se ha traducido en compromiso o acción por la vida del territorio. Tercero, la valoración del caminar más que del resultado: más que medir

productos finales aislados, se valora el proceso de participación, respeto, reflexión, escucha, cuidado del otro y del lugar. Desde una dimensión más técnica, los instrumentos de evaluación se adaptan al contexto cultural: los cuadernos de campo, diarios, mapas simbólicos del territorio, narrativas orales, pueden funcionar como evidencias. En lugar de formar una lista de competencias estandarizadas, se definen dimensiones culturales a valorar como la armonía con el territorio, la participación solidaria, el respeto a los saberes ancestrales, la capacidad de narrar su propia historia y la acción de cuidado comunitario.

Lo planteado hasta el momento, no es ajeno a lo ya expuesto por la literatura colombiana respecto a las particularidades que tienen los procesos de evaluación en comunidades indígenas. En suma, se coincide que, para los pueblos indígenas, “la evaluación es una construcción permanente, donde se identifica cómo los conocimientos son apropiados para la vida, el desarrollo de la autonomía del ser indígena y la construcción colectiva para el bienestar de la comunidad”. Estas formulaciones apuntan a que la evaluación se inserte en el ciclo vital de la comunidad, no al margen de él.

Para implementar este tipo de evaluación en el contexto de la medicina ancestral del Gran Cumbal se pueden definieron los siguientes elementos:

Tabla No. 3. Rúbrica de valoración de la unidad didáctica

<i>Dimensiones de valoración</i>	<i>Nivel de pervivencia (4) El saber florece y se transmite</i>	<i>Nivel de armonía (3) El saber se cultiva y se comparte</i>	<i>Nivel de siembra (2) El saber germina con apoyo</i>	<i>Nivel de inicio (1) El saber se está reconociendo</i>
1. Conexión con el territorio y la espiritualidad.	Reconoce el territorio como ser vivo; establece vínculos espirituales con los lugares sagrados; participa activamente en rituales y prácticas de armonización.	Muestra respeto y comprensión hacia el territorio; participa en actividades guiadas.	Identifica la importancia del territorio, aunque su participación es esporádica.	Requiere acompañamiento para comprender la dimensión espiritual y ecológica del territorio.
2. Participación comunitaria y trabajo colaborativo.	Participa con compromiso, liderazgo y reciprocidad; promueve la unidad comunitaria y el aprendizaje colectivo.	Participa activamente, escucha y coopera con otros miembros.	Participa con orientación; necesita apoyo para mantener constancia y compromiso.	Participa de manera limitada o individual, sin integrarse plenamente a las dinámicas comunitarias.
3. Saberes tradicionales y medicina ancestral.	Reconoce, aplica y explica prácticas curativas ancestrales; identifica plantas, rituales y significados simbólicos desde la oralidad de los mayores.	Reconoce los usos medicinales de las plantas y participa en la preparación o recolección guiada por sabedores.	Identifica algunas prácticas curativas, aunque requiere orientación para comprender su sentido profundo.	Muestra interés inicial en las prácticas, pero aún no las asocia con su dimensión espiritual o comunitaria.
4. Relación intergeneracional y escucha a los mayores.	Escucha con respeto la palabra de los mayores; registra, interpreta y devuelve el conocimiento de forma ética.	Escucha y recoge los relatos de los mayores, mostrando interés genuino.	Escucha parcialmente o con dificultad para vincular los relatos con los contenidos.	Requiere fortalecer su disposición y respeto hacia la palabra de los mayores.
5. Reflexión y conciencia histórica.	Integra los relatos ancestrales con la historia del pueblo Pasto y su resistencia; reconoce la continuidad entre pasado, presente y futuro del resguardo.	Comprende los vínculos entre historia y saber ancestral; expresa empatía hacia los procesos históricos de la comunidad.	Reconoce algunos hechos históricos, aunque sin relacionarlos plenamente con la medicina tradicional.	Presenta nociones fragmentadas del pasado o requiere apoyo para desarrollar empatía histórica.
6. Cuidado del territorio y práctica del buen vivir.	Desarrolla acciones concretas de cuidado del territorio; propone nuevas formas de armonía ambiental.	Participa en acciones comunitarias de cuidado ambiental y valora su significado espiritual.	Participa en algunas actividades ecológicas con orientación.	Aún no logra integrar el principio del cuidado a su práctica cotidiana.
7. Comunicación y expresión cultural (oralidad, arte, escritura)	Comunica sus aprendizajes mediante relatos, tejidos o narrativas que integran conocimiento y emoción.	Expresa sus aprendizajes en diferentes formatos, vinculando contenido y emoción.	Se comunica con claridad, pero sin desarrollar aún una conexión simbólica con el territorio o la comunidad.	Requiere acompañamiento para expresar sus aprendizajes desde los lenguajes culturales propios.

Fuente elaboración propia.

CONCLUSIONES

El recorrido desarrollado a lo largo de esta investigación curatorial permite afirmar que la medicina ancestral en el resguardo indígena del Gran Cumbal no constituye un conjunto aislado de prácticas terapéuticas, sino un sistema complejo de saberes, relaciones y memorias profundamente arraigadas en el territorio. A través de las voces de los mayores, médicas tradicionales, parteras y sabedores, así como del registro visual y etnográfico de rituales, plantas y espacios sagrados, se evidencia que curar es, ante todo, una forma de habitar el mundo, de sostener la vida y de mantener el equilibrio entre los seres humanos, la naturaleza y las fuerzas espirituales que coexisten en el espacio comunitario.

Uno de los principales aportes de este trabajo radica en haber mostrado que la medicina ancestral no puede comprenderse únicamente desde categorías biomédicas o funcionales. Las enfermedades, los malestares y los procesos de sanación se explican desde una lógica relacional, en la cual el cuerpo no está separado del territorio ni de la historia colectiva. Prácticas como la armonización del espíritu, la protección del hogar, la siembra de la placenta o los pagos a la tierra revelan una concepción integral de la salud, donde el bienestar individual está indisolublemente ligado al bienestar comunitario y ambiental. En este sentido, el territorio del Gran Cumbal emerge no solo como escenario físico, sino como sujeto activo de memoria, cuidado y aprendizaje. Así mismo, la investigación permite reconocer que los rituales colectivos tales como el Inti Raymi, el Pawkar Raymi o el Kolla Raymi cumplen una función que trasciende la dimensión simbólica o ceremonial. Estos eventos actúan como dispositivos de transmisión del conocimiento, de reafirmación identitaria y de actualización del vínculo con la madre tierra. Las plantas medicinales empleadas en estos contextos no son recursos neutros, sino entidades vivas dotadas de agencia, historia y espiritualidad. Su recolección, preparación y uso están mediadas por normas éticas, calendarios propios y gestos de respeto que reafirman una relación de reciprocidad con la naturaleza.

Ahora bien, en términos personales este trabajo de investigación curatorial ha representado para mí un ejercicio profundo de reflexión histórica y comunitaria. A lo largo del proceso comprendí que investigar la medicina ancestral del Gran Cumbal no implicaba únicamente describir prácticas curativas o registrar saberes tradicionales, sino asumir una responsabilidad ética y política frente a la memoria viva de mi pueblo. Como integrante de la comunidad indígena Pasto y, al mismo tiempo, como historiadora en formación, me situé en un lugar de diálogo constante entre la academia y el territorio, entre la escritura histórica y la palabra de los mayores, entre el archivo convencional y la memoria oral.

Uno de los principales aprendizajes de este trabajo fue reconocer que la medicina ancestral del Gran Cumbal constituye un sistema complejo de conocimiento, profundamente articulado al territorio, a la espiritualidad y a las relaciones comunitarias. Las prácticas de cuidado, los rituales, las plantas medicinales y los procesos de armonización no pueden entenderse de manera fragmentada ni reducida a un enfoque biomédico. Por el contrario, emergen como expresiones de una cosmovisión en la que el cuerpo, la naturaleza y el espíritu se encuentran en permanente interacción. Este reconocimiento me permitió valorar la medicina ancestral no solo como una práctica vigente, sino como un patrimonio cultural inmaterial que sostiene la identidad colectiva del pueblo Pasto.

Además, desde mi formación como Licenciada en Historia, este proceso me llevó a cuestionar las formas tradicionales de hacer historia aprendidas en la academia. La investigación curatorial me exigió ampliar la noción de fuente histórica, incorporando las entrevistas, los relatos de vida, los rituales, las fotografías y los espacios sagrados como registros legítimos del pasado y del presente. Comprendí que la historia oral no es un complemento de la historia escrita, sino una vía fundamental para acceder a experiencias históricas que han sido sistemáticamente marginadas de los relatos oficiales. Escuchar a los mayores y sabedores del territorio fue, en este sentido, un ejercicio de empatía histórica que transformó mi manera de interpretar el tiempo, la memoria y la continuidad cultural.

Así mismo, el trabajo me permitió constatar que la transmisión del conocimiento ancestral no responde a modelos formales de enseñanza, sino a procesos cotidianos de observación, acompañamiento y participación. La chagra, la tulpa, los rituales colectivos, el vivero y la biblioteca comunitaria se revelaron como verdaderos espacios pedagógicos, donde el aprendizaje ocurre a través de la experiencia, la palabra compartida y el vínculo afectivo con el territorio. Como futura docente, esta comprensión resulta fundamental, pues me invita a pensar prácticas educativas que reconozcan y valoren los saberes locales, y que dialoguen con la educación propia de los pueblos indígenas.

Otro aspecto central de estas conclusiones tiene que ver con mi posición como investigadora indígena. Ser parte del Gran Cumbal implicó asumir una investigación situada, en la que no observo el territorio desde afuera, sino que investigo desde mi propia experiencia y pertenencia. Esta condición me permitió acceder a relatos, rituales y prácticas que solo se comparten desde la confianza y el reconocimiento mutuo. Al mismo tiempo, me obligó a reflexionar constantemente sobre el respeto, el cuidado de la palabra y los límites del conocimiento, entendiendo que no todo saber puede ni debe ser revelado de la misma manera. En este sentido, aprendí que el silencio, el secreto y la reserva también hacen parte de la transmisión del conocimiento ancestral.

La propuesta pedagógica desarrollada para la Biblioteca Saberes de los Machines sintetiza muchas de estas reflexiones. Más que una estrategia didáctica convencional, esta propuesta busca convertirse en un espacio de encuentro intergeneracional, donde los saberes ancestrales puedan ser compartidos, reinterpretados y resignificados por niños, jóvenes y adultos del territorio. Como historiadora en formación, comprendí que enseñar historia en contextos indígenas implica fortalecer la conciencia histórica desde el territorio, promoviendo el reconocimiento del pasado propio como fundamento para proyectar el futuro. En este sentido, la medicina ancestral se presenta como un eje pedagógico que articula memoria, identidad y cuidado de la vida.

Finalmente, considero que este trabajo aporta a la continuidad del legado curativo del pueblo Pasto al visibilizar la vigencia de sus prácticas y al reconocer el papel fundamental de las nuevas generaciones. A lo largo de la investigación fue evidente que, pese a los cambios sociales, tecnológicos y económicos, existen múltiples esfuerzos comunitarios por mantener vivos los saberes ancestrales: desde la labor de los médicos tradicionales y parteras, hasta iniciativas como el vivero y la biblioteca comunitaria. Como joven indígena y futura licenciada en historia, asumo el compromiso de seguir caminando estos procesos, aportando desde la investigación, la educación y la palabra escrita a la defensa y fortalecimiento de nuestra memoria colectiva.

En conclusión, este trabajo no solo consolida un ejercicio académico, sino que marca un punto de inflexión en mi formación personal y profesional. Investigar la medicina ancestral del Gran Cumbal me permitió reconocermi como sujeto histórico, comprender la profundidad de los saberes de mi pueblo y reafirmar la importancia de una historia construida desde el territorio, con y para la comunidad. Desde este lugar, entiendo la historia no como un relato cerrado del pasado, sino como una práctica viva que acompaña, cuida y proyecta la vida colectiva.

REFERENCIAS

- ¹ Tatiana Alpala, entrevista por Sonia Valenzuela, Cumbal Nariño, entrevista personal, 24 de enero, 2023.
- ² En palabras de Miguel Quilismal, el tiempo cíclico en las comunidades indígenas hace referencia a: “los tiempos de adelante como el pasado, la historia; mientras que el tiempo presente en el cual estamos y el tiempo de venidero, es el tiempo de atrás”.
- ³ Iván Alpala, "La guardia indígena del resguardo del Gran Cumbal: institucionalización de una práctica ancestral" (Tesis de pregrado, Universidad del Valle, 2016), 83, <https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/handle/10893/10141/0534327-S-2017-1.pdf?sequence=1>.
- ⁴ En este contexto, la historia pública se entiende como el campo que vincula la investigación histórica con espacios de divulgación, memoria y participación social, permitiendo que las comunidades sean protagonistas en la construcción de sus propios relatos.
- ⁵ La historia oral se emplea como método para recuperar las memorias, voces y experiencias de los sabedores tradicionales, otorgando centralidad al testimonio como fuente viva y situada del conocimiento histórico.
- ⁶ Dado que la investigación adopta un enfoque cualitativo con base en la historia pública y la historia oral, se articularán entrevistas a sabedores y registro fotográfico para visibilizar las prácticas, narrativas y materialidades de la medicina tradicional en el resguardo indígena del Gran Cumbal.
- ⁷ Cristina Muñoz, "Las investigaciones arqueológicas en el área septentrional andina norte: antecedentes y propuestas," Sarance, n.º 24 (octubre 1997): 152, <http://hdl.handle.net/10469/5744>.
- ⁸ El Tahuantinsuyo fue el nombre quechua del Imperio Incaico, la entidad política más grande de la América precolombina. Se extendió por la región andina abarcando territorios que hoy corresponden a Perú, Ecuador, Bolivia, el sur de Colombia, el noroeste de Argentina y el norte de Chile.
- ⁹ Martín de Murúa, Historia general del Perú: origen y descendencia de los Incas, donde se trata de las guerras civiles de los mismos y de otros sucesos del reino, ed. Constantino Bayle (Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, CSIC, 1946)
- ¹⁰ Cristóbal Landázuri Narváez, Los Curacazgos Pastos Prehispánicos: Agricultura y Comercio, Siglo XVI, Colección Pendoneros, vol. 13 (Quito, Ecuador: Banco Central del Ecuador / Instituto Otavaleño de Antropología, 1995), 25.

¹¹. Mónica Patricia Solís Urbano y Edgar Andrés Vallejo Erazo, "Una Mirada a La población De Pasto Desde El Lente decimonónico De José Manuel Restrepo," *Estudios Latinoamericanos*, n.º 52-53 (septiembre 2024): 60, <https://doi.org/10.22267/rceilat.235253.118>.

¹². ACNUR, "Colombia: Un amor milenario por la Pacha Mama," ACNUR: La Agencia de la ONU para los Refugiados (diciembre 2012): <https://www.acnur.org/noticias/historias/colombia-un-amor-milenario-por-la-pacha-mama>

¹³. Asdrúbal Urbina, "El tejido en guanga del resguardo indígena del Gran Cumbal, como reconocimiento del patrimonio sociocultural del pueblo Pasto" (Proyecto de grado, Universidad de Nariño, Pasto, 2014), 45.

¹⁴. Jairo Guerrero, *Los Pastos: Sus luchas por el territorio y sus títulos de origen colonial y republicano* (Pasto: Aico Por la Pacha Mama, 2021), 15

¹⁵. Narcisa Chirán Cuaical, *Resguardo Indígena del Gran Cumbal y conflictos por la tenencia de la tierra al interior de la comunidad indígena: Hacienda El Campamento, La Boyera (1980-1995)* (Trabajo de grado, Universidad de Caldas, 2018), 75.

¹⁶. Joanne Rappaport, ed., *Cumbe Renaciente. Una Historia etnográfica Andina* (Bogotá: Fondo Editorial ICANH, 2005), 32-87, <https://publicaciones.icanh.gov.co/index.php/picanh/catalog/book/273>.

¹⁷. Sandra Patricia Portilla Rodríguez, Orlando Madroñero y Pablo Emilio Getial, "Sistema médico Tradicional- Ancestral

En El Territorio De Los Pastos Resguardo Indígena De Túquerres-Nariño, Colombia, "Ciencia e Interculturalidad" 19, n.º 2 (2017): 72, <https://doi.org/10.5377/rci.v19i2.3120>.

¹⁸. Taita Efrén Tarapues, versión oralitura, Cumbal, 2015, citada en Efrén Tarapues, *cuaderno de apuntes sobre los símbolos y cultura del pueblo Pasto*, Cumbal, 2015.

¹⁹. Dumer Mamian, *Los Pastos: En la danza del espacio, el tiempo y el poder* (Pasto: Universidad de Nariño, 2004), 104.

²⁰. Ricardo Estupiñán, *La tierra de los Cumbales* (Pasto: EDINAR, 2002), 2.

²¹. Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), *Pueblo Pasto, Plan de Vida 2008* (Bogotá: Ministerio del Interior, 2008), 15.

²². Sandra Patricia Portilla Rodríguez, Orlando Madroñero y Pablo Emilio Getial, "Sistema médico Tradicional- Ancestral En El Territorio De Los Pastos Resguardo Indígena De Túquerres-Nariño, Colombia, "Ciencia e Interculturalidad" 19, n.º 2 (2017): 72, <https://doi.org/10.5377/rci.v19i2.3120>.

²³. Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, "Caso Recuperaciones de tierras indígenas" (Informe, Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, 2022), 5, <https://www.comisiondelaverdad.co/sites/default/files/2022-08/Caso%20Recuperaciones%20de%20tierras%20ind%C3%ADgenas-pdf-2.2MB.pdf>.

- ²⁴. María Gladis Rosero Alpala, Luis Eduardo Forero Pinto y Amparo Rosero, "Uso de plantas medicinales en las comunidades indígenas de Colombia. Caso de estudio: Comunidad indígena de los Pastos (Nariño) y la vegetación del páramo La Ortiga – Resguardo del Gran Cumbal" (Documento de investigación, 2015), 12.
- ²⁵. Gisela Tatiana Tobar Cerón, Caracterización de la Práctica de Medicina Tradicional en el Resguardo Indígena del Gran Cumbal (Trabajo de grado, Universidad Mariana, 2023), 40, <https://repositorio.umariana.edu.co/items/37fcc0a6-b777-465f-abd6-70bf97a3d8e5>.
- ²⁶. Alba Nelly Cuaical Tapie y Segundo Polibio Tapie Alpala, "El jardín Escolar Un Escenario pedagógico Para La transmisión De Saberes Ancestrales Y La Siembra De Plantas Medicinales, Cumbal, Colombia," *Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar* 6, n.º 5 (2022): 810, https://doi.org/10.37811/cl_rcm.v6i5.3130.
- ²⁷. Andrea Ojeda Guerrero, Medicina tradicional en el Resguardo Indígena de Panán, municipio de Cumbal, departamento de Nariño, Colombia (Project Report, Universidad de Nariño, 2006)
- ²⁸. Mayor Leonila Perenguez, entrevista personal con la autora, 20 de junio de 2024.
- ²⁹. Nelly Tapie, entrevista personal con la autora, 15 de marzo de 2025.
- ³⁰. Socorro Taramuel, partera, entrevista personal con la autora, 20 de noviembre de 2024.
- ³¹. Mayor Rosa Chingud, entrevista personal con la autora, 19 de junio de 2025.
- ³². Mayor Miguel Alpala, entrevista personal con la autora, 20 de junio de 2024.
- ³³. Rosa Chiran, entrevista personal con la autora, 20 de junio de 2024.
- ³⁴. Rosario Cumbalaza, mujer indígena, entrevista personal con la autora, 3 de octubre de 2025.
- ³⁵. Mayor Lidia Sayalpud, entrevista personal con la autora, 5 de octubre de 2025.
- ³⁶. Lupe Alpala, mujer indígena, entrevista personal con la autora, 8 de octubre de 2025.
- ³⁷. Tatiana Alpala, comunera, entrevista personal con la autora, 5 de julio de 2025.
- ³⁸. Socorro Taramuel, partera, entrevista personal con la autora, 5 de julio de 2025.
- ³⁹. Tulio Valenzuela, entrevista personal con la autora, 5 de julio de 2025.
- ⁴⁰. Taramuel, entrevista personal con la autora, 5 de julio de 2025.

41. Taramuel, entrevista personal con la autora, 5 de julio de 2025.
42. Sayalpud, entrevista personal con la autora, 5 de octubre de 2025.
43. Marina Cumbalaza entrevista personal con la autora, 8 de octubre de 2025.
44. Cumbalaza, entrevista personal con la autora, 3 de octubre de 2025.
45. Chiran, entrevista personal con la autora, 20 de junio de 2024.
46. Taita Humberto Cumbalaza, entrevista personal con la autora, 5 de octubre de 2025.
47. Isabel Chiran, entrevista personal con la autora, 3 de octubre de 2025.
48. Perenguez, entrevista personal con la autora, 20 de junio de 2024.
49. Cumbalaza, entrevista personal con la autora, 3 de octubre de 2025.
50. Mama Natividad, entrevista personal con la autora, 3 de octubre de 2025.
51. Estela Tarapues, entrevista personal con la autora, 15 de septiembre de 2013.
52. Taramuel, partera, entrevista personal con la autora, 5 de julio de 2025.
53. Alpala, entrevista personal con la autora, 8 de octubre de 2025.
54. Isabel Puenayan, partera y médica tradicional, entrevista personal con la autora, 15 de septiembre de 2013.
55. Taramuel, entrevista personal con la autora, 5 de julio de 2025.
56. Puenayan, partera y médica tradicional, entrevista personal con la autora, 15 de septiembre de 2013.
57. Peregruez, entrevista personal con la autora, 20 de junio de 2024.
58. Alpala, entrevista personal con la autora, 8 de octubre de 2025.
59. Tapie, entrevista personal con la autora, 15 de marzo de 2025.
60. Puenayan, partera y médica tradicional, entrevista personal con la autora, 15 de septiembre de 2020.
61. Taramuel, entrevista personal con la autora, 5 de julio de 2025.
62. Puenayan, entrevista personal con la autora, 15 de septiembre de 2020.
63. Taramuel, entrevista personal con la autora, 5 de julio de 2025.
64. Taramuel, entrevista personal con la autora, 5 de julio de 2025.
65. Puenayan, entrevista personal con la autora, 15 de septiembre de 2020.

⁶⁶. Puenayan, entrevista personal con la autora, 15 de septiembre de 2020.

⁶⁷. Puenayan, entrevista personal con la autora, 15 de septiembre de 2020.

⁶⁸. Cumbalaza, entrevista personal con la autora, 5 de octubre de 2025.

⁶⁹. Alpala, entrevista personal con la autora, 20 de junio de 2024.

⁷⁰. Javier Mimalchi, entrevista personal con la autora, 3 de octubre de 2025.

⁷¹. Cumbalaza, entrevista personal con la autora, 3 de octubre de 2025.

⁷². Alonso Valenzuela, entrevista personal con la autora, 3 de octubre de 2025.

⁷³. Alpala, entrevista personal con la autora, 20 de junio de 2024.

⁷⁴. Carlos Chalparizan, médico tradicional, entrevista realizada por la autora 20 de junio de 2024.

⁷⁵. Yoheny Taimal, entrevista realizada por la autora 25 de noviembre de 2025.

⁷⁶. Antonio Cuaical, Mayor, entrevista realizada por la autora 04 de octubre de 2025.

⁷⁷. Porfirio Paspuezan, Taita, entrevista realizada por la autora

21 de junio de 2025.

⁷⁸. Puenayan, entrevista personal con la autora, 15 de septiembre de 2020.

⁷⁹. Puenayan, entrevista personal con la autora, 15 de septiembre de 2020.

⁸⁰. Puenayan, entrevista personal con la autora, 15 de septiembre de 2020.

⁸¹. Taramuel, partera, entrevista personal con la autora, 5 de julio de 2025.

⁸². Natividad, entrevista personal con la autora, 3 de octubre de 2025.

⁸³. Puenayan, entrevista personal con la autora, 15 de septiembre de 2020.

⁸⁴. Puenayan, entrevista personal con la autora, 15 de septiembre de 2020.

⁸⁵. Carmen Alicia Mimalchi, entrevista personal con la autora, 18 de noviembre de 2025.

⁸⁶. Liliana Alpala, entrevista personal con la autora, 26 de noviembre de 2025.

⁸⁷. Alpala, entrevista personal con la autora, 26 de noviembre de 2025.

- ⁸⁸. Luis Fuelantala, entrevista personal con la autora, 02 de noviembre de 2025.
- ⁸⁹. Puenayan, entrevista personal con la autora, 15 de septiembre de 2020.
- ⁹⁰. Taramuel, partera, entrevista personal con la autora, 20 de noviembre de 2024.
- ⁹¹. Joseph W. Bastien, *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu* (Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1995), 45.
- ⁹². UNESCO, *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial* (París: UNESCO, 2003).
- ⁹³. World Health Organization, *WHO Traditional Medicine Strategy 2014–2023* (Geneva: WHO Press, 2013), 25.
- ⁹⁴. Boaventura de Sousa Santos, "The Epistemologies of the South and the Future of the University," *Journal of Philosophy of Education* 58, núm. 2-3 (abril-junio 2024): 170, <https://doi.org/10.1093/jopedu/qhad038>.
- ⁹⁵. Arturo Escobar, *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia* (Medellín: Ediciones UNAULA, 2014), 48.
- ⁹⁶. Marisol de la Cadena, "Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la política" *Tabula Rasa* 33 (2020): 14, <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>.
- ⁹⁷. Antoni Santisteban Fernández, "La formación en competencias de pensamiento histórico," *Clío & Asociados. La Historia Enseñada* 1, n.º 14 (2010): 38, DOI:10.14409/cya.v1i14.1674
- ⁹⁸. Biblioteca Rural, *Saberes de los Machines*, consultado el 15 de octubre de 2025, <https://www.bibliotecarural.com/saberes-de-los-machines>.
- ⁹⁹. Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca - Çxhab Wala Kiwe, "Tejido de Educación," Çxhab Wala Kiwe, consultado el 25 de octubre de 2025, <https://nasaacin.org/tejidos-y-programas/tejido-de-educacion/>
- ¹⁰⁰. Alicia Inés Villa, "Pedagogía del territorio. Gestión educativa social y comunitaria. Proyección institucional extramuros: Primera Parte," documento de Scribd, 27 de junio de 2024, <https://es.scribd.com/document/753137354/Pedagogia-del-territorio-Villa-Alicia-Primera-parte-27-06-2024>.
- ¹⁰¹. Catherine E. Walsh, *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Abya-Yala, 2009), <https://www.uasb.edu.ec/publicacion/interculturalidad-estado-sociedad-luchas-decoloniales-de-nuestra-epoca/>
- ¹⁰². Actualmente, el programa de Licenciatura en Historia de la Universidad del Valle cuenta con una guía metodológica para la formulación de unidades didácticas, diseñada como herramienta de apoyo a los procesos de práctica docente. Dicha guía ha sido tomada como referencia y adaptada para la elaboración de la presente propuesta pedagógica.

¹⁰³. Silvio Aristizábal Giraldo, Leonor Lozano Suárez, y Francisco Ortiz Gómez, "Fundamentos para la Evaluación de la Educación en Territorios Indígenas" (Ponencia, Bogotá, Colombia, octubre de 2002), <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/F3D00081.pdf>.

¹⁰⁴. Secretaría de Educación de Bogotá, D.C., Orientaciones Pedagógicas de la Educación Propia e Intercultural de 14 Pueblos indígenas que habitan en Bogotá, D.C. (Bogotá: Secretaría de Educación de Bogotá, D.C., 2022), <https://es.scribd.com/document/667962403/Cartilla-Orientaciones-Pedagogicas-Pueblos-Indigenas>.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes primarias:

Alpala, Miguel. Entrevista realizada por Sonia Valenzuela. Resguardo Indígena del Gran Cumbal, Nariño, 2023.

Chalparizán, Carlos. Entrevista realizada por Sonia Valenzuela. Resguardo indígena del Gran Cumbal, 2024.

Chingoad, Rosa. Entrevista realizada por Sonia Valenzuela. Resguardo Indígena del Gran Cumbal, Nariño, 2025.

Cuaical, Antonio. Entrevista realizada por Sonia Valenzuela. Resguardo Indígena del Gran Cumbal, Nariño, 2023.

Fuelantala, Luis. Entrevista realizada por Sonia Valenzuela. Institución Educativa Técnica Agropecuaria Cumbe, Cumbal, 2023.

Mimalchi, Alicia. Entrevista realizada por Sonia Valenzuela. Vereda Tasmag, Resguardo Indígena del Gran Cumbal, 2023.

Mimalchi, Javier. Entrevista realizada por Sonia Valenzuela.

Resguardo indígena del Gran Cumbal, 2024.

Paspuezan, Porfirio. Entrevista realizada por Sonia Valenzuela. Resguardo Indígena del Gran Cumbal, Nariño, 2023.

Perenguez, Leonila Perenguez. Entrevista realizada por Sonia Valenzuela. Resguardo Indígena del Gran Cumbal, Nariño, 2024.

Puenayan, Isabel. Entrevista realizada por Sonia Valenzuela. Resguardo Indígena del Gran Cumbal, Nariño, 2023.

Puenayan, Porfirio. Entrevista realizada por Sonia Valenzuela. Resguardo indígena del Gran Cumbal, 2024.

Taimal, Natividad. Entrevista realizada por Sonia Valenzuela. IPS Indígena del Gran Cumbal, Nariño, 2023.

Taramuel, Socorro. Entrevista realizada por Sonia Valenzuela. Resguardo Indígena del Gran Cumbal, Nariño, 2023.

Valenzuela, Zoila. Entrevista realizada por Sonia Valenzuela. Resguardo Indígena del Gran Cumbal, Nariño, 2023.

99. Fuentes secundarias:

ACNUR. "Colombia: Un amor milenario por la Pacha Mama." ACNUR: La Agencia de la ONU para los Refugiados, diciembre 2012. <https://www.acnur.org/noticias/historias/colombia-un-amor-milenario-por-la-pacha-mama>.

Aristizábal Giraldo, Silvio, Leonor Lozano Suárez, y Francisco Ortiz Gómez. "Fundamentos para la Evaluación de la Educación en Territorios Indígenas." Ponencia presentada en Bogotá, Colombia, octubre de 2002. <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/F3D00081.pdf>.

Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca - Çxhab Wala Kiwe. "Tejido de Educación." Çxhab Wala Kiwe. Consultado el 25 de octubre de 2025. <https://nasaacin.org/tejidos-y-programas/tejido-de-educacion/>.

Bastien, Joseph W. *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1995.

Biblioteca Rural. *Saberes de los Machines*. Consultado el 15 de octubre de 2025. <https://www.bibliotecarural.com/saberes-de-los-machines>.

Chirán Cuaical, Narcisa. "Resguardo Indígena del Gran Cumbal

y conflictos por la tenencia de la tierra al interior de la comunidad indígena: Hacienda El Campamento, La Boyera (1980-1995)." Trabajo de grado, Universidad de Caldas, 2018.

Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición. "Caso Recuperaciones de tierras indígenas." Informe, Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, 2022. <https://www.comisiondelaverdad.co/sites/default/files/2022-08/Caso%20Recuperaciones%20de%20tierras%20ind%C3%ADgenas-pdf-2.2MB.pdf>.

Cuaical, Alba Nelly, y Segundo Polibio Tapie Alpala. "El jardín Escolar Un Escenario pedagógico Para La transmisión De Saberes Ancestrales Y La Siembra De Plantas Medicinales, Cumbal, Colombia." *Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar* 6, n.º 5 (2022): 807–822. https://doi.org/10.37811/cl_rcm.v6i5.3130.

De la Cadena, Marisol. "Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la política." *Tabula Rasa* 33 (2020): 273–311. <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>.

Escobar, Arturo. *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

Estupiñan, Ricardo. La tierra de los Cumbales. Pasto: EDINAR, 2002.

Guerrero, Jairo. Los Pastos: Sus luchas por el territorio y sus títulos de origen colonial y republicano. Pasto: Aico Por la Pacha Mama, 2021.

Landázuri Narváez, Cristóbal. Los Curacazgos Pastos Prehispánicos: Agricultura y Comercio, Siglo XVI. Colección Pendoneros, vol. 13. Quito, Ecuador: Banco Central del Ecuador / Instituto Otavaleño de Antropología, 1995.

Mamian, Dumer. Los Pastos: En la danza del espacio, el tiempo y el poder. Pasto: Universidad de Nariño, 2004.

Muñoz, Cristina. "Las investigaciones arqueológicas en el área septentrional andina norte: antecedentes y propuestas." *Sarance*, n.º 24 (octubre 1997): 149–159. <http://hdl.handle.net/10469/5744>.

Murúa, Martín de. Historia general del Perú: origen y descendencia de los Incas, donde se trata de las guerras civiles de los mismos y de otros sucesos del reino. Editado por Constantino Bayle. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, CSIC, 1946.

Ojeda Guerrero, Andrea. "Medicina tradicional en el Resguardo Indígena de Panán, municipio de Cumbal, departamento de Nariño, Colombia." Project Report, Universidad de Nariño, 2006.

Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). Pueblo Pasto, Plan de Vida 2008. Bogotá: Ministerio del Interior, 2008.

Portilla Rodríguez, Sandra Patricia, Orlando Madroñero, y Pablo Emilio Getial. "Sistema médico Tradicional- Ancestral En El Territorio De Los Pastos Resguardo Indígena De Túquerres-Nariño, Colombia." *Ciencia e Interculturalidad* 19, n.º 2 (2017): 69–84. <https://doi.org/10.5377/rci.v19i2.3120>.

Rappaport, Joanne, ed. *Cumbe Renaciente. Una Historia etnográfica Andina*. Bogotá: Fondo Editorial ICANH, 2005. <https://publicaciones.icanh.gov.co/index.php/picanh/catalog/book/273>.

Rosero Alpala, Gladys. "Aportes al conocimiento etnobotánico sobre el uso y manejo de la vegetación del páramo La Ortiga por la Comunidad Indígena de los Pastos. Resguardo del Gran Cumbal (Nariño - Colombia)." Informe final de Trabajo de Grado, Universidad de Nariño, Pasto, 2006.

Rosero Alpala, María Gladis, Luis Eduardo Forero Pinto, y Amparo Rosero. "Uso de plantas medicinales en las comunidades indígenas de Colombia. Caso de estudio: Comunidad indígena de los Pastos (Nariño) y la vegetación del páramo La Ortiga – Resguardo del Gran Cumbal." Documento de investigación, 2015.

Rüsen, Jörn. *Historia viva: teoría de la historia III*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.

Santisteban Fernández, Antoni. "La formación en competencias de pensamiento histórico." *Clío & Asociados. La Historia Enseñada* 1, n.º 14 (2010): 34–51. DOI:10.14409/cya.v1i14.1674.

Santos, Boaventura de Sousa. "The Epistemologies of the South and the Future of the University." *Journal of Philosophy of Education* 58, núm. 2-3 (abril-junio 2024): 166–188. <https://doi.org/10.1093/jopedu/qhad038>.

Secretaría de Educación de Bogotá, D.C. Orientaciones Pedagógicas de la Educación Propia e Intercultural de 14 Pueblos indígenas que habitan en Bogotá, D.C. Bogotá: Secretaría de Educación de Bogotá, D.C., 2022. <https://es.scribd.com/document/667962403/Cartilla-Orientaciones-Pedago-gicas-Pueblos-Indi-genas>.

Solís Urbano, Mónica Patricia, y Edgar Andrés Vallejo Erazo. "Una Mirada a La población De Pasto Desde El Lente decimonónico De José Manuel Restrepo." *Estudios Latinoamericanos*, n.º 52-53 (septiembre 2024): 59–76. <https://doi.org/10.22267/rceilat.235253.118>.

Tarapues, Taita Efrén. Versión oralitura, Cumbal, 2015, citada en Efrén Tarapues, cuaderno de apuntes sobre los símbolos y cultura del pueblo Pasto, Cumbal, 2015.

Tobar Cerón, Gisela Tatiana. "Caracterización de la Práctica de Medicina Tradicional en el Resguardo Indígena del Gran Cumbal." Trabajo de grado, Universidad Mariana, 2023. [https://repositorio.umariana.edu.co/items/37fcc0a6-b777-465f-abd6-](https://repositorio.umariana.edu.co/items/37fcc0a6-b777-465f-abd6-70bf97a3d8e5)

70bf97a3d8e5.

UNESCO. Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. París: UNESCO, 2003.

Urbina, Asdrúbal. "El tejido en guanga del resguardo indígena del Gran Cumbal, como reconocimiento del patrimonio sociocultural del pueblo Pasto." Proyecto de grado, Universidad de Nariño, Pasto, 2014.

Villa, Alicia Inés. "Pedagogía del territorio. Gestión educativa social y comunitaria. Proyección institucional extramuros: Primera Parte." Documento de Scribd, 27 de junio de 2024. <https://es.scribd.com/document/753137354/Pedagogia-del-territorio-Villa-Alicia-Primera-parte-27-06-2024>.

Vygotsky, Lev S. *Pensamiento y lenguaje*. Madrid: Paidós, 1995.

Walsh, Catherine E. *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Abya-Yala, 2009. <https://www.uasb.edu.ec/publicacion/interculturalidad-estado-sociedad-luchas-decoloniales-de-nuestra-epoca/>.

Wineburg, Sam. *Historical Thinking and Other Unnatural Acts*. Philadelphia: Temple University Press, 2001.

World Health Organization. *WHO Traditional Medicine Strategy 2014–2023*. Geneva: WHO Press, 2013.

LISTA DE IMÁGENES

Imagen 1. Mayoras de Cumbal. Fotografía de la autora, 6 junio 2025.

Imagen 2. Mapa de localización geográfica del Pueblo de Los Pastos. Fuente: Amanda Cuellar. 2014.

Imagen 3. Plaza de la Constitución del Pueblo de los Pastos. Fuente: Revista cultural Nariñense, 1873.

Imagen 4. Mapa de localización geográfica del Resguardo indígena de Cumbal. Fuente: Amanda Cuatin, 2016.

Imagen 5. Mapa de localización geográfica de la vereda La Boyera del resguardo indígena del Gran Cumbal. Fuente: Tomando de Chiran Cuaical.

Imagen 6: Volcanes Cumbal y Chiles en la frontera colombo ecuatoriana. Fuente: Ilustración tomada del Atlas geográfico e histórico de la República de Colombia, de Agustín Codazzi, ca. 1850.

Imagen 7. Piedra sagrada de la Guacamulla. Fuente: Narraciones

mitológicas, (blogs), ca-.

Imagen 8. Fotografía histórica del terremoto de Cumbal. Fuente: Testimonio Diario, “100 años del terremoto en Cumbal”, s.f.

Imagen 9. Fachada de la casa de la familia Valenzuela Cuaical. Fotografía de la autora, 20 de marzo 2025.

Imagen 10. Vivero de la biblioteca saberes de los machines. Fuente: saberes de los machines, Biblioteca y Ruralidad (sitio web).

Imagen 11. Mayor Leonila Perenguez en recolección de plantas medicinales (Ruda). Fotografía de la autora, 15 de mayo 2025.

Imagen 12. Señora Rosario Cumbalaza, indicando el cedrón, la hierbabuena, la menta, el grillo y el neldo. Fotografía de la autora, 20 de octubre 2025.

Imagen 13. Huerto familiar típico de Cumbal. Fuente: Cuexcomate (sitio web).

Imagen 14. Preparación del caldo de cuy. Fotografía de la autora, 15 de enero 2025.

Imagen 15. Vapores de eucalipto. Fotografía de la autora, 25 de noviembre 2025.

Imagen 16. Vapores de eucalipto. Fotografía de la autora, 25 de noviembre 2025.

Imagen 17. Hija lavando una herida a su madre con hierba mora. Fotografía de la autora, 29 de octubre 2025.

Imagen 18. Hojas de matico en infusión. Fotografía de la autora, 10 de octubre 2025.

Imagen 19. Mayora Rosa Chinguad recolectando romero. Fotografía de la autora, 4 de septiembre 2025.

Imagen 20. Mayora Lidia Sayalpud recolectando ortiga. Fotografía de la autora, 10 de agosto 2025

Imagen 21. Mayora Leonila Perenguez recolectando valeriana. Fotografía de la autora, 15 junio 2025.

Imagen 22. Jabones y aceites de matico y caléndula. Fuente: tomada de la asociación Sinchimaki, 4 de noviembre 2025.

Imagen 23. Mama Natividad realizando practica de

encaderamiento. fotografía de la autora, 15 de septiembre 2025.
Imagen 24. Sabedora Estela Tarapues preparando el zumo de flores para la cura del espanto. Fotografía de la autora, 22 de abril 2025.

Imagen 25. Sabedora Estela Tarapues curando a un niño de espanto. Fotografía de la autora, 22 de abril 2023.

Imagen 26. Quebrada de la Guacamulla. Fotografía de la autora, 6 de febrero 2025.

Imagen 27. Partera Isabel Puenayan sahumando el cuarto de un bebe. Fotografía de la autora, 19 de enero 2025.

Imagen 28. Exterior de la casa de la familia Chiran protegida por guantos blancos y rosados. fotografía de la autora, 20 de septiembre 2025.

Imagen 29. Fotografía histórica del terremoto de Cumbal. Fuente: Testimonio Diario, “100 años del terremoto de Cumbal”, s.f.

Imagen 30. Exterior de la casa del Taita Humberto Cumbalaza Protegida con guanto amarillo y el árbol de pumamaque. Fotografía de la autora, 27 de octubre 2025.

Imagen 31. Hoja de vieja, entrada de la casa de la familia Tarapues. Fotografía de la autora ,27 de octubre 2025.

Imagen 32. Hoja de sauco, entrada de la vereda Tasmag, Machines. Fotografía de la autora, 5 de noviembre 2025.

Imagen 33. Cabildo del Gran Cumbal, mandala del Pawkar Raymi. Fotografía de la autora, 21 de marzo 2025.

Imagen 34. Festividad Kolla Raymi en la institución Educativa Los Andes de Cuaical. fotografía tomada de la pagina web de la I.E , 2025.

Imagen 35. Mandala de flores en representación a la Madre Territorio. Fotografía Yoheny Taimal, 38 de noviembre 2025.

Imagen 36. Ofrenda de la familia Cuaical. Fotografía de la autora, 1 noviembre 2025.

Imagen 37. Apertura a la sesión de jóvenes. Fotografía de la autora, 22 de junio 2025.

Imagen 38. Ritual de siembra de placenta. Fotografía de la autora, 18 de enero de 2025.

Imagen 39. Armonización de juventudes en la laguna de Cumbal. Fotografía tomada por Tatiana Valenzuela, 15 de marzo 2025.

Imagen 40. Jardin botánico de la vereda Tasmag. Fotografía de la autora, 5 de noviembre 2025.

Imagen 41. Vivero Machines. Fotografía de la autora, 5 de noviembre 2025.

Imagen 42. Biblioteca Saberes de los Machines. Proyecto simbiosis botánica, fotografía tomada de la Biblioteca Saberes de los Machines, 5 de noviembre 2025.

Imagen 43. Institución Educativa Cumbe. Fotografía de la autora, 20 abril 2025.

Imagen 44. Familia Valenzuela Chiran compartiendo saberes con el niño en la tulpa. Fotografía de la autora, 9 de noviembre 2025.

Imagen 45. Fotografía de actividades en Tasmag. Fotografía, Biblioteca y Ruralidad- Saberes de los Machines 2025.



